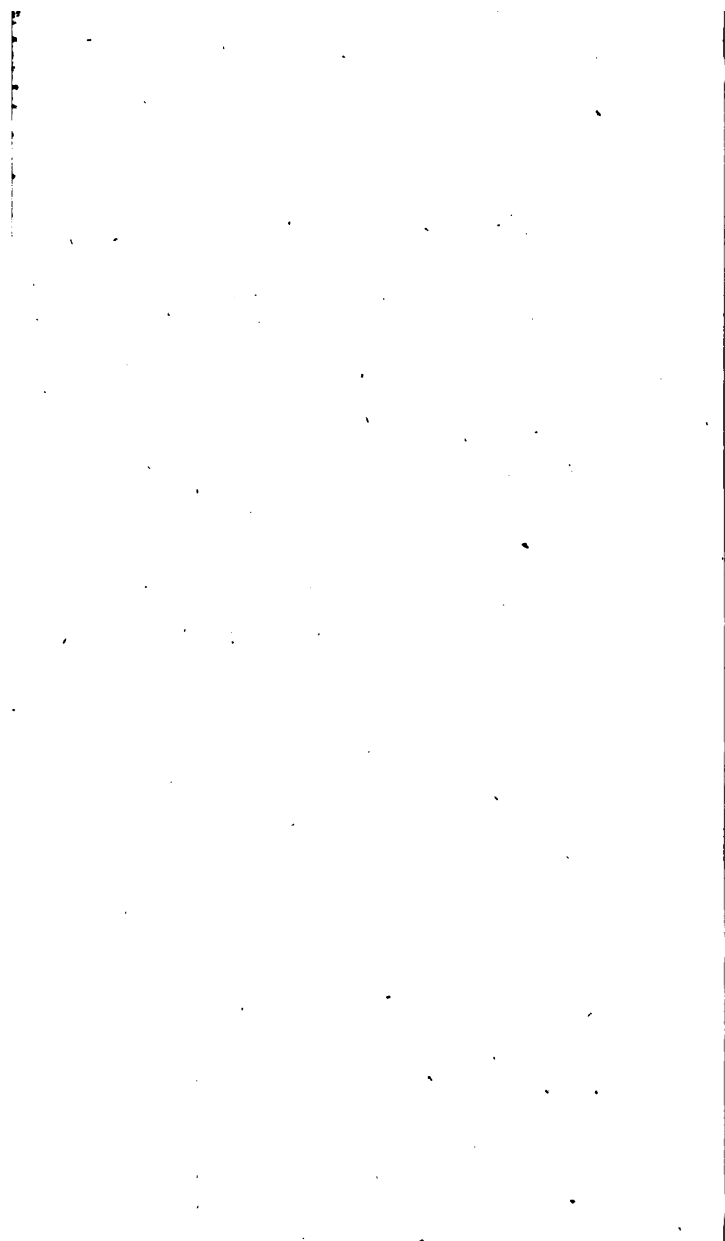
BIBLIOTECA
SCELTA
DI OPERE ITALIANE
ANTICHE E MODERNE

vol. 510.

PASQUALE GALLUPPI

FILOSOFIA DELLA VOLONTA'

VOLUME SECONDO

FILOSOFIA
DELLA VOLONTÀ

DEL BARONE

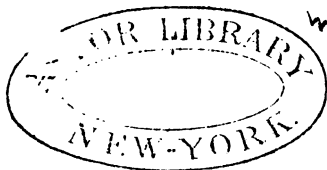
PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI,
SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA,
E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME SECONDO

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI
M. DCCC. XLVI.

FILOSOFIA
DELLA VOLONTÀ

SEGUITO DELLA PARTE PRIMA

CAPITOLO OTTAVO.

Della Libertà umana, e primariamente dell' attività nel volere.

§ 94. CARTESIO ha posto per base della filosofia l'attenzione su di sè stesso, cioè sul soggetto pensante in noi. Ma egli non dedusse dal suo principio tutte le illazioni che vi sono racchiuse.

Abbiamo veduto nel § 67 del primo volume che la coscienza, cioè l'attenzione sul nostro *me*, ci manifesta l'esistenza del potere attivo di volere e di non volere certi oggetti; il che vale quanto dire, che ci manifesta l'esistenza della libertà della nostra volontà. Abbiamo veduto che nella coscienza de' nostri voleri particolari vi è la coscienza di potere non volere ciò che si vuole. Abbiamo ivi confutato l'errore di Reid, il quale nega, che la coscienza ci rivela il potere attivo.

Leibnizio, Bayle, ed i fatalisti hanno cercato d'invalidare questa testimonianza della coscienza. Conviene esporre i loro pensamenti, ed esaminarli.

« La ragione (così Leibnizio) che il signor Cartesio
« ha allegato, per provare l'indipendenza delle nostre
« azioni libere da un preteso sentimento vivo interno,
« non ha alcuna forza. Noi non possiamo sentir pro-
« priamente la nostra indipendenza, e noi non osser-
« viamo sempre delle cause, sovente impercettibili, da
« cui la nostra risoluzione dipende. Ciò è come se l'ago
« magnetizzato prendesse piacere di rivolgersi verso il
« nord; perchè esso crederebbe girare indipendente-
« mente da qualunque altra causa, non accorgendosi
« de' moti insensibili della materia magnetica (1). »

Questo ragionamento di Leibnizio tende a distrugger la base, su di cui dee esser appoggiata tutta la filosofia: il leibnizianismo in effetto rovescia tutto l'ordine de' fatti intellettuali quale si mostra alla coscienza. La sensazione si mostra alla coscienza come una modificazione passiva: Leibnizio ci dice, che essa sorte dall' interno dell' anima, e che non ha alcuna causa reale esterna. I voleri si mostrano alla coscienza come modificazioni attive, di cui l' anima è la causa efficiente; essi si mostrano come liberi, vale a dire la coscienza di essi è unita colla coscienza di poter volere il contrario: i fatti dell'intelligenza si mostrano come modificazioni attive, di cui l'anima è il principio efficiente, ma si mostrano insieme come necessarj. Leibnizio assimila tutti questi fatti; egli li vede tutti della stessa natura, poichè tutti derivano dall' unica forza dell'anima, cioè dalla forza rappresentativa dell' universo; e tutti vi derivano nello stesso modo; poichè lo stato presente dell' anima ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente; e l' anima è da lui chiamata un *automa spirituale*. Ma con questo automatismo spi-

(1) Theodicea, par. I, § 50.

rituale con qual diritto parlare di libertà? E distruggendo la base della coscienza qual filosofia avremo noi? Egli ci rimane, o di abbandonarci a tutte le stravaganze del dommatismo, enunciando proposizioni senza alcun fondamento, o di gettarci nel più desolante pirronismo. Venendo più davvicino all'argomento leibniziano dico, che ciò che io percepisco chiaramente in me stesso vi è realmente: io sento incontrastabilmente che i miei voleri son effetti di cui io sono la causa: essi son dunque tali. Voi mi replicate, che le cause da cui derivano i miei voleri sono impercettibili; ed io vi soggiungo, che l'esistenza di tali cause produttive dei miei voleri è impossibile; poichè non possono esservi nello stesso soggetto delle cose ripugnanti; se vi è dell'attività non può, riguardo alle stesse modificazioni, esservi della *passività;* se il sentimento vivo e chiaro mi dice, che son io che voglio, che il mio volere parte da me solo; supporre delle cause impercettibili che lo producano è supporre delle cause chimeriche. Noi possiamo avere un mezzo indiretto di conoscere che alcune cose non sono in noi, e si è quando conosciamo che vi sono in noi delle cose ripugnanti a quelle che si vorrebbero supporre. Così se vi è in me dell'amore per una persona, non può certamente esservi dell'odio; e se vi è della stima non può esservi del disprezzo per la stessa persona.

Il ricorrere poi, come fa Leibnizio, all'ago calamitato, è indegno del filosofo: ha egli forse osservato Leibnizio l'ago calamitato dotato d'intelligenza, che crede spontaneamente rivolgersi verso il nord? E se non l'ha osservato, perchè il caso è impossibile ed inosservabile, con qual diritto addurlo contro una verità positiva, chiaramente manifestataci dalla coscienza?

O si ammette la testimonianza della coscienza o si

rigetta: se si ammette bisogna ammetterla in tutti i casi; poichè non si ha alcun diritto di eccettuarne alcuno; se si rigetta, non si ha alcun diritto di ammettere in filosofia alcuna verità, nè primitiva, nè dedotta.

Io son sorpreso, che i cartesiani, dopo d'avere riconosciuto che la coscienza è l'unica base dell'edifizio filosofico, rigettino poi la sua testimonianza in molti casi. Silvano Regis scrive: « Per dare un' idea distinta « della volontà in generale, presa per una semplice « facoltà dell'anima, si dee dire, *che essa è la potenza « che ha l'anima di affermare o di negare: e di fug« gire o di abbracciare ciò che l'intendimento le rap« presenta come vero o falso, o come buono o come « male.*

« Io so bene che si riguarda comunemente l'anima « come una cosa che si determina da sè stessa e per « sè stessa, e per conseguenza come una cosa che è « attiva di sua natura: ma io so bene ancora, che que« st'azione o efficacia dell'anima non è appoggiata che « sul pregiudizio de' sensi, il quale fa, che si attri« buiscano all'anima, ed in generale a tutte le cause « seconde, delle vere azioni, benchè esse non possano « produrne che sieno tali.

« Quando io assicuro, che il tutto è più grande della « sua parte, egli è Dio, il quale fa che io assicuri « questa verità piuttosto che un' altra; ma egli lo fa « non per sè stesso ed immediatamente, ma per le idee « del tutto e della parte che sono in me (1). » Chi mai non resterà sorpreso osservando che l'autore citato enuncia con franchezza delle proposizioni che l'autorità della coscienza chiaramente smentisce? Abbiamo

(1) Silvano Regis, Metafisica, lib. II, cap. I, II e VI.

noi forse il potere di affermare e di negare che quattro più quattro sono uguali ad otto; che tutti gli angoli di un triangolo sono eguali alla somma di due angoli retti? Chi non sente in sè che queste affermazioni sono necessarie; e che noi non abbiamo il potere di negare che quattro più quattro sieno uguali ad otto; e che tutti gli angoli del triangolo sieno eguali a due retti? Come riporre nella classe de' fatti volontarj e liberi i fatti necessarj dell' intelligenza?

Come asserire che l' attività dell' anima è un pregiudizio de' sensi? I sensi percepiscono forse ciò che è interno all'anima? Il percepire il soggetto pensante, e ciò che in esso avviene, non è forse la funzione esclusiva della coscienza? E non riconoscono i cartesiani la veracità della coscienza e l' impossibilità d' introdurre in essa l' illusione?

Se la coscienza è verace quando mi assicura che io esisto e che penso, perchè non sarebbe verace quando mi assicura che sono io che giudico che il tutto è più grande della sua parte? Come confondere i fatti attivi dell' intelligenza coi fatti passivi della sensazione, e coi fatti liberi della volontà! Io confesso di esser sorpreso nel vedere che, dopo d' avere i Cartesiani posta per base della filosofia l' autorità della coscienza, abbiano confuso le tre specie di fatti interni di cui io ho parlato.

§ 95. Nel capitolo 140 della Risposta alle Quistioni di un provinciale, Bayle si propone di esaminare: Se bisogna molto affidarsi al giudizio che noi facciamo delle nostre facoltà; ed egli scrive quanto segue: « Vediamo ciò che il signor Jaquelot ha detto contro queste parole del signor Bayle: *Noi non abbiamo alcuna idea distinta la quale possa farci comprendere che un essere non esistente per sè stesso operi intanto per sè stesso. Zoroastro dirà dunque, che*

« *il libero arbitrio dato all'uomo non è capace di*
« *darsi una determinazione attuale, poichè esso esi-*
« *ste incessantemente e totalmente per l'azione di*
« *Dio*. (Dizion. istor.-critic., artic. Manichei, nota d).
« Il signor Jaquelot si è contentato di combatter que-
« sto passo per mezzo di questa quistione: *Io domando*
« *se noi non abbiamo un' idea distinta della nostra*
« *esistenza, quando diciamo: Io penso; dunque so-*
« *no; intanto noi non esistiamo per noi stessi. Egli*
« *non è dunque più difficile di concludere: Io co-*
« *nosco, ed io sento chiaramente e distintamente che*
« *io fo ciò che voglio nella mia sfera di attività: io*
« *son dunque libero*, sebbene io sia nella dipendenza
« del mio Creatore per operare, come per esistere.
« Si possono rispondere molte cose a questa qui-
« stione, ed io ardisco assicurarvi, che il paragone,
« di cui il signor Jaquelot si è voluto servire fa alla
« sua causa più male di quello che si saprebbe dire;
« poichè si può rivolgere contro di lui di questa ma-
« niera: Io sento chiaramente e distintamante che esi-
« sto, e nondimeno non esisto per me stesso. Sebbene
« dunque io senta chiaramente e distintamente che fo
« questo o quello, non segue che io lo faccia da me
« stesso. Fate attenzione, io vi prego, che pel senti-
« mento chiaro e netto che noi abbiamo della nostra
« esistenza, non discerniamo, se esistiamo da noi stes-
« si, o se abbiamo da un altro ciò che siamo. Noi
« non discerniamo ciò che per la via delle riflessioni,
« cioè meditando su l' impotenza in cui siamo di con-
« servarci per quanto vorremmo, e di liberarci dalla
« dipendenza degli esseri che ci circondano, ecc. Egli
« è ancora sicuro, che i pagani non sono giammai
« pervenuti alla conoscenza di questo vero domma,
« che noi siamo stati fatti dal nulla, e che siamo ti-

« rati dal nulla a ciascun momento della nostra du-
« rata. Eglino hanno dunque falsamente creduto, che
« tutte le sostanze dell'universo esistono per sè stesse,
« e che non possono giammai esser distrutte, e che
« così esse non dipendono da alcuna altra cosa, se non
« che a riguardo delle loro modificazioni soggette ad
« esser distrutte dall'azione di una causa esterna. Que-
« st' errore non viene forse da ciò che noi sentiamo
« affatto l'azione creatrice che ci conserva, e che sen-
« tiamo solamente che esistiamo e che lo sentiamo, io
« dico, di una maniera, che ci terrebbe eternamente
« nell'ignoranza della causa del nostro essere se altri
« lumi non ci soccorressero. Diciamo ancora, che il
« sentimento chiaro e netto che abbiamo degli atti
« della nostra volontà non ci può far discernere se ce
« li diamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa
« causa che ci dà l' esistenza. Egli bisogna ricorrere
« alla riflessione o alla meditazione per fare questo di-
« scernimento. Ora io pongo in fatto, che per mezzo
« di meditazioni puramente filosofiche non si può mai
« pervenire ad una certezza ben fondata, che noi siamo
« la causa efficiente de' nostri voleri; perchè ogni per-
« sona la quale esaminerà bene le cose, conoscerà evi-
« dentemente che se noi non fossimo che un soggetto
« passivo a riguardo della volontà, noi avremmo gli
« stessi sentimenti di esperienza, che abbiamo allora
« che ci crediamo esser liberi. Supponete per piacere,
« che Dio abbia regolato di tal maniera le leggi del-
« l'unione dell'anima e del corpo, che tutte le modi-
« ficazioni dell'anima, senza eccettuarne alcuna, sieno
« legate necessariamente fra di esse, coll' interposi-
« zione delle modificazioni del cervello, voi compren-
« derete, che non ci avverrà se non quello che noi
« sperimentiamo: vi sarà nell' anima nostra la stessa

« serie di pensieri, dalla percezione degli oggetti dei
« sensi, la quale è il suo primo passo sino a' voleri i
« più costanti che sono il suo ultimo passo. Vi sarà in
« questa serie il sentimento delle idee, quello delle af-
« fermazioni, quello delle irresoluzioni, quello delle
« velleità e quello de'voleri. Perchè, sia che l'atto di
« volere ci sia impresso da una causa esterna, sia che
« lo produciamo noi stessi, sarà egualmente vero che
« noi vogliamo, e che sentiamo che vogliamo, e come
« questa causa esteriore può mescolare quel piacere,
« che ella vuole nel volere che c' imprime, noi po-
« tremmo sentire alcune volte, che gli atti della nostra
« volontà ci piacciono infinitamente, e che essi ci me-
« nano secondo il pendio delle nostre più forti inclina-
« zioni. Noi non sentiremmo alcun costringimento. Voi
« sapete la massima, *voluntas non potest cogi*; non
« comprenderete voi chiaramente che una banderuola,
« a cui s'imprimerebbe sempre insieme il moto verso
« un certo punto dell'orizzonte ed il desiderio di vol-
« gersi da questo lato, sarebbe persuasa, che essa si
« muoverebbe da sè stessa per eseguire i desiderj che
« formerebbe? Io suppongo, che essa non saprebbe af-
« fatto che vi fossero de'venti, nè che una causa este-
« riore facesse cambiare tutto insieme e la sua situa-
« zione ed i suoi desiderj. Noi siamo naturalmente in
« questo stato: noi non sappiamo affatto se una causa
« invisibile ci fa passare successivamente da un pen-
« siere ad un altro. È dunque naturale, che gli uo-
« mini si persuadano che eglino si determinano da sè
« stessi, ma rimane ad esaminare, se eglino in ciò
« s' ingannano, come in un' infinità di altre cose, che
« affermano per una specie d' instinto, e senza avere
« impiegato le meditazioni filosofiche. Posto che vi son
« dunque due ipotesi su di ciò che accade nell'uomo,

« l'una, che egli non è che un soggetto passivo, l'al-
« tra che egli ha delle virtù attive, non si può ragio-
« nevolmente preferir la seconda alla prima, mentre
« non si possono allegare che prove di sentimento,
« perchè noi sentiremmo con una egual forza che vo-
« gliamo questo o quello, sia che i nostri voleri fossero
« impressi all'anima nostra da una causa esteriore ed
« invisibile, sia che noi li formassimo noi stessi. Io non
« pretendo impiegare quest'argomento contro la dot-
« trina del signor Jaquelot, ma solamente contro la
« prova, che egli ne allega in ogni occasione, e che
« egli, seguendo Cartesio, tira dal sentimento vivo che
« abbiamo dell' attività dell' anima nostra. Se non si
« avessero altre prove del libero arbitrio oltre di quelle
« che la fisica e la metafisica possono fornire chiunque
« difenderebbe il libero arbitrio sarebbe subito battuto,
« o pure non potrebbe sostenersi, che opponendo delle
« conseguenze. La morale e la religione debbono esser
« la risorsa del signor Jaquelot.

« Egli ha troppo conoscenza del cartesianesimo per
« ignorare con qual forza si è sostenuto a' nostri giorni,
« che alcuna creatura non può produrre il moto, e che
« l'anima nostra è un soggetto puramente passivo a
« riguardo delle sensazioni e delle idee, e de' senti-
« menti di dolore e di piacere, ecc. Se la cosa non è
« stata spinta sino a' voleri, ciò è per le verità rive-
« late; perchè senza di ciò gli atti della volontà si sa-
« rebbero trovati così passivi come quelli dell'intendi-
« mento. Le stesse ragioni che provano che l' anima
« nostra non forma le nostre idee e non muove i no-
« stri organi, proverebbero ancora che essa non può
« formare i nostri atti di amore ed i nostri voleri, ecc.
« Come l'anima potrebbe essere attiva a riguardo dei
« voleri, sebbene ella nol fosse quanto alle sensazioni

« ed alle idee universali, io credo, che il signor Ja-
« quelot non farà alcuna difficoltà di approvare che essa
« è puramente passiva riguardo alle percezioni dell'in-
« tendimento. Se egli l'approva io ne tirerò del van-
« taggio, poichè è certo che, all'infuori di alcuni filo-
« sofi, tutti gli uomini sentono vivamente e distinta-
« mente, che quando eglino gettano gli occhi su di un
« arbore, producono nel loro spirito un'immagine di
« questo arbore, e che dopo d'aver comparato insieme
« alcuni alberi, eglino si danno attivamente un'idea
« generale di albero. Andate voi fiero dopo di ciò in
« questa materia delle prove del sentimento, e notate
« che noi ci serviamo di un verbo attivo, allorà che l'a-
« nima non è affatto la causa efficiente, *io vedo ciò, io*
« *sento del dolore, io penso a ciò*, come noi ce ne ser-
« viamo quanto agli atti della volontà, *io voglio ciò,*
« *io amo ciò*, non si potrebbe dunque nulla conclu-
« dere dall'esprimer noi in tal maniera i nostri voleri.

« Ella è una cosa sorprendente, che quasi tutti i fi-
« losofi abbiano creduto col popolo, che noi formiamo
« attivamente le nostre idee. Ove è l'uomo nondimeno
« che non sappia da un lato, che egli ignora assoluta-
« mente come si fanno le idee, e dall'altro che egli
« non potrebbe cucire due punti se ignorasse come
« bisogna cucire? Avviene forse ciò, perchè il cucire
« due punti è in sè un'opera più difficile che il dipin-
« gere nel suo spirito una rosa, sin dalla prima volta
« che essa cade sotto gli occhi, e senza che si abbia
« giammai appreso questa sorte di pittura? Non sem-
« bra egli, al contrario, che questo ritratto spirituale
« è in sè un'opera più difficile che il tracciar su la
« tela la figura di un fiore, ciò che noi non sapremmo
« fare senza averlo appreso? Noi siamo tutti convinti,
« che una chiave nulla ci servirebbe per aprire una

« cassa se ignoriamo come bisogna impiegarla, ed in-
« tanto noi ci figuriamo che l'anima nostra è la causa
« efficiente del moto delle nostre braccia, sebbene essa
« non sappia nè dove sono i nervi che debbono servire
« a questo moto, ne dove bisogna prendere gli spiriti
« animali che debbono scorrere in questi nervi. Noi
« sperimentiamo tutti i giorni, che le idee che vor-
« remmo richiamare non vengono, e che esse si pre-
« sentano da sè stesse allora che non vi pensiamo più.
« Se ciò non c'impedisce di credere che noi ne siamo
« la causa efficiente, qual fondo si farà su la prova
« del sentimento, che sembra sì dimostrativa al signor
« Jaquelot? L'autorità su le nostre idee è essa più so-
« vente troppo corta, che non lo è l'autorità su i no-
« stri voleri? Se contiamo bene, troveremo nel corso
« della nostra vita più velleità che voleri, cioè più te-
« stimonianza della servitù della nostra volontà che
« del suo impero. Quante volte uno stesso uomo non
« isperimenta egli, che non potrebbe fare un certo
« atto di volontà, sebbene dovesse sul momento gua-
« dagnare cento pistole, e desiderasse con ardore di
« guadagnarle, e fosse animato dall'ambizione di con-
« vincersi per una prova di esperienza che egli è pa-
« dron di sè?

« Per riunire in pochi vocaboli tutta la forza di ciò
« che io ho detto osserverò, esser evidente a tutti co-
« loro che meditano profondamente le cose, che la
« vera causa efficiente di un effetto dee conoscerlo, e
« sapere ancora di qual maniera bisogna produrlo. Ciò
« non è necessario quando alcuno non è che l'istru-
« mento di questa causa, o il soggetto passivo della
« sua azione; ma non si saprebbe concepire, che ciò
« non sia necessario ad un vero agente. Ora se noi
« esaminiamo bene noi stessi, saremo molto convinti:

« 1.° Che indipendentemente dall'esperienza l'anima « nostra sa così poco ciò che è un volere che ciò che « è un'idea; 2.° che dopo una lunga esperienza essa « non sa meglio come si formano i voleri di quello che « lo sapeva prima di aver voluto qualche cosa. Che « altro si può concludere da ciò se non che essa non « può esser la causa efficiente de' suoi voleri, nè delle « sue idee, nè del moto locale degli spiriti, che fanno « muovere le nostre braccia? »

§ 96. Ho trascritto interamente questo Capitolo di Bayle, poichè esso mi offre alcune delle principali difficoltà su l'attività dello spirito umano; e perciò su la libertà del volere, la quale suppone come condizione necessaria l'attività. Le obbiezioni contro la libertà si possono ridurre a tre specie: Alcune son dirette contro la prova del sentimento interiore, e tendono ad invalidarla; altre son prese dal principio della causalità, il quale sembra di non potersi conciliare col libero arbitrio; altre finalmente son prese dalla teologia, cioè dalla prescienza, da' decreti e dall'azione di Dio su le creature. Inoltre, alcune di queste obbiezioni sono contro l'attività dell'anima, altre propriamente contro la libertà della necessità della natura, come suol dirsi. Bayle le pone tutte nel più vigoroso aspetto: io l'esaminerò particolarmente e distintamente.

Il primo argomento di Bayle contro l'attività del nostro spirito ne' voleri è il seguente: Per mezzo del sentimento di noi stessi, sebbene siamo sicuri della nostra esistenza, non discerniamo se esistiamo per noi stessi, o abbiamo ricevuto la nostra esistenza da una causa esterna; similmente per mezzo di questo sentimento possiamo esser certi dell'esistenza de' voleri in noi; ma non già di esser noi la causa de' nostri voleri.

Il paragone addotto prova esattamente ciò che as-

serisce Jaquelot, e non prova affatto ciò che asserisce Bayle. Se Bayle confessa, che il sentimento interiore non c' istruisce se non che della nostra esistenza; e non già dell'origine di essa, non può certamente concludere, che il sentimento interiore c' inganna; ma dee porre che il sentimento di cui siamo affetti sia una guida infallibile per gli oggetti proprj di esso. Egli non bisogna spingere l'evidenza del sentimento al di là del termine a cui ella può giungere. Il sentimento ha per oggetto il mio essere, e ciò che è interno al mio essere. Ora la causa efficiente del mio essere è esterna al mio essere: essa non è dunque l'oggetto proprio del sentimento interno. Non può dirsi lo stesso della causa efficiente de' miei voleri, poichè il sentimento interiore percepisce immediatamente il *me* agente; e siccome ciò che il sentimento interno percepisce esiste, ed esiste tale quale il sentimento lo percepisce, il sentimento interno percependo il *me* agente, ed operante per sè stesso, prova con certezza che io sono attivo e che sono la causa efficiente de' miei voleri. La causa della mia esistenza essendo antecedente alla mia esistenza, non può esser percepita dal mio sentimento il quale non si estende al di là della mia esistenza. L'esistenza delle mie sensazioni, de' miei giudizj e de' miei voleri in me mi è rivelata dal mio senso intimo: essa è perciò incontrastabile; ma le mie sensazioni si offrono alla coscienza come modificazioni passive: esse son dunque tali; i miei giudizj si offrono come modificazioni attive, ma necessarie: esse son dunque tali: i miei voleri si offrono come modificazioni attive e libere: esse son dunque tali, Ciò s' intende bene osservando che il sentimento percepisce insieme il *me* colle sue modificazioni: esso percepisce il *me* paziente nelle sensazioni, il *me* agente necessariamente ne' giudizj, ed il *me* agente libera-

mente ne' voleri. L'*Io* è dunque passivo nelle sensazioni, è attivo ne' giudizj, ed è libero ne' voleri.

L'argomento del signor Jaquelot è il seguente: La coscienza è una guida sicura ne' nostri giudizj: essa mi annunzia la mia attività: io son dunque attivo. Se voi negate la mia attività, potete con egual diritto negare la mia esistenza; poichè l'una e l'altra cosa riposano su lo stesso motivo della coscienza. Questo argomento è rigorosamente esatto. L'argomento poi di Bayle è il seguente: La coscienza mi assicura della mia esistenza; ma non mi istruisce della mia origine. La coscienza dunque, la quale mi dice, che io sono attivo, può ingannarmi. Ognuno vede il vizio formale di quest'argomento, in cui l'illazione non iscende dalle premesse. Se poi si pretende di presentar l'argomento in questo altro aspetto, dicendo: La coscienza m'istruisce della mia esistenza, ma non dell'origine di questa esistenza; similmente non m'istruisce che dell'esistenza de' miei voleri, non già della loro origine; così dicendo si enuncia una falsità; poichè la coscienza non m'istruisce nè mi può istruire della causa della mia esistenza, poichè questa causa precede il mio essere; ma essa m'istruisce della causa de' miei voleri, poichè questa causa è il mio essere stesso, il quale è l'oggetto proprio ed immediato per la coscienza. Più il volere è essenzialmente un'azione di colui che vuole: porre dunque che la coscienza mi assicura che io voglio è porre che essa mi assicura che io opero e che sono attivo.

Il secondo argomento di Bayle è il seguente: Ogni persona, egli dice, che vorrà esaminare attentamente le cose, conoscerà evidentemente che se noi fossimo un soggetto passivo a riguardo della volontà, avremmo gli stessi sentimenti di esperienza che abbiamo allora che ci crediamo liberi.

Quest' argomento non solamente consiste in un' asserzione gratuita e senza prova; ma esso è smentito dalla stessa coscienza. Bayle dice: Se noi fossimo un soggetto passivo avremmo ancora il sentimento della nostra attività: io nego questa proposizione, e domando a Bayle, che si compiaccia di provarmela: egli non l'ha potuto provare, che adducendo il paragone antifilosofico della banderuola, il quale si nega, poichè suppone lo stesso principio, cioè che un soggetto passivo possa avere il sentimento della propria attività: il che è porre che il senso intimo non è un motivo certo riguardo ai giudizj che si versano circa gli oggetti proprj ed immediati di esso; e ciò è un rovesciare la base su cui poggia tutta la filosofia. Se un soggetto passivo può, come pretende Bayle, avere il sentimento della propria libertà, perchè noi non possiamo crederci attivi nelle nostre sensazioni? Perchè non possiamo crederci liberi nell'affermare che due più tre sono cinque? Chi non ravvisa la fecondità del principio della coscienza, il quale ci fa chiaramente distinguere le tre specie dei fatti interni di cui ho più volte ragionato?

Il terzo argomento di Bayle è: Tutti gli uomini sentono vivamente e distintamente, che quando eglino gettano gli occhi su di un arbore, eglino producono nel loro spirito una immagine di questo arbore; e che dopo d'aver paragonato insieme alcuni alberi eglino si danno attivamente un' idea generale di albero.

Quest' argomento confonde più cose insieme, le quali dovevano esser distinte, e che distinguendole atterrano l' obbiezione bayleana. Allora che un arbore colpisce involontariamente i miei occhi, io sperimento alcune sensazioni; ed io mi sento passivo in queste sensazioni: allora che poi io rivolgo i miei sguardi su questo arbore e vi dirigo la mia attenzione, io mi sento attivo;

poichè fo un atto di volere, a cui corrispondono due atti comandati, uno interno e l'altro esterno: l'interno è quello della mia attenzione all' arbore; l' esterno è quello del moto de' miei occhi verso dell'arbore medesimo. Allora che poi io eseguo la comparazione di più alberi, in seguito della quale io mi formo un' idea generale di arbore, io eseguo ancora un atto di volere, a cui corrisponde l'atto comandato interno della comparazione, il cui risultamento è l'idea generale di arbore.

Io son dunque attivo nella formazione di questa idea generale; ma io sono differentemente attivo: io sono attivo e libero nel voler comparare; io son attivo nel comparare; ma non sono libero nel risultamento della comparazione. Il fatto dunque a cui ricorre Bayle prova in un modo luminoso la distinzione delle tre specie di fatti da me più volte spiegata.

Ma i Cartesiani insegnano, dice Bayle, che l'anima nostra è un soggetto puramente passivo riguardo alle sensazioni ed alle idee. Quando, io rispondo, i Cartesiani insegnano, che l'anima nostra è passiva riguardo alle sensazioni, io accordo loro questa dottrina; poichè essa è uniforme alla testimonianza della mia coscienza; ma quando eglino insegnano, che l' anima nostra è meramente passiva riguardo alle idee ed a' giudizj, io dico che eglino s'ingannano; poichè l'attività dell'anima ha molta parte nella formazione delle idee e dei giudizj, essendo l'attenzione e la comparazione atti comandati, i cui atti eliciti che li precedono sono atti liberi.

Bayle giuoca inoltre su i vocaboli: Queste espressioni, egli dice, *Io sento questo, io penso questo* sono espressioni attive, come lo sono le seguenti: *Io voglio questo, io amo questo*. Io convengo di questa osservazione; e soggiungo, che l'attività dell'anima è giu-

stamente espressa in tali proposizioni: niuno può dire *io sento questo*, se non attende alla sua sensazione, nè *io penso questo*, se non attende al suo pensiere: non si denota dunque con questa espressione *io sento* la semplice sensazione, la quale è una modificazione, ma si denota l'attenzione all'oggetto sentito. Ora l'anima è attiva nell'attenzione.

Finalmente nel capitolo che ho trascritto, Bayle pretende che la vera causa efficiente di un effetto dee conoscerlo, e sapere di qual maniera bisogna produrlo, e che perciò, non conoscendo l'anima il modo di produrre il proprio volere, o il come il proprio volere si produce, si dee concludere, che essa non è la causa efficiente de' suoi voleri.

Bayle confonde le operazioni che si fanno per un fine con quelle che si fanno naturalmente: egli confonde ciò che si esegue per mezzo de' nostri voleri coi nostri voleri. Quando si opera per un fine bisogna certamente conoscerne i mezzi; ma l'anima non ha de'voleri perchè vuole esser dotata di volontà; essa non è libera, perchè vuole esser libera. Essa è dotata di volontà, indipendentemente dalla sua volontà, ed in forza della sua natura. Sebbene sia in mio potere di volere, che di non volere andare al passeggio, non è in mio potere di non avere alcun volere. Se io voglio andare al passeggio, io ho un volere, se voglio non andarvi ho pure un volere; e se rimango irresoluto, ho eziandio un volere, che è quello di rimanere irresoluto riguardo al passeggio, e di stare nello stato in cui sto. Non è dunque dipendente da me l'essere io un agente volontario: ciò appartiene alla mia natura: ora qual meraviglia, che io non conosca perfettamente la mia natura? E perciò qual meraviglia, che io non sappia il come produco i miei voleri?

I Cartesiani han creduto poter provare, che l'anima nostra non può muovere il corpo perchè ella ignora il modo di muoverlo; ma questa ragione, che Arnaldo crede essere il più forte argomento a favore dell' impotenza dell'anima sul corpo, è di niun valore. L'anima ignora il come ella sia unita al corpo: or se il moto del corpo è un effetto naturale del volere dell'anima, che al corpo è così unita, che lo muove tosto che essa vuole, in quei moti che si dicono volontarj; il moto segue naturalmente questo volere, senza che l'anima sappia come ciò si faccia, perchè la sua unione col corpo non è un effetto della sua volontà, ma della volontà divina. Non solamente l'anima ignora il come ella sia unita al corpo: ignora generalmente il come avvengono tutte le sue modificazioni: intanto Malebranche, il quale pensa, che l' anima non può muovere il corpo, conviene che l' anima è la causa efficiente de' proprj voleri.

§ 97. La gran difficoltà in questa materia consiste nel conciliare l'attività dell'anima umana colla dipendenza essenziale, in cui la creatura dee essere dal suo creatore. Se le creature, si dice, non possono esistere per sè stesse, ma in virtù dell' azione creatrice; esse non possono continuare ad esistere per sè stesse dopo d' aver ricevuta da Dio la loro esistenza; perciò han bisogno di esser conservate da quella stessa azione, che ha dato loro l'esistenza; e bisogna concepir la creazione come una continuata creazione. Or se nella creazione le creature ricevono tutto quello che hanno da Dio, lo stesso dee avvenire negl'istanti seguenti della loro esistenza: come dunque è possibile di ammettere in esse qualche cosa di cui esse sieno la causa efficiente, e che non venga, in conseguenza, immediatamente da Dio?

L'azione di Dio, con cui egli diè l'esistenza alle creature, e per la cui virtù le creature cominciarono ad esistere si appella *creazione*. Ma soggiungono ordinariamente i metafisici, siccome l'atto creatore non si estingue, ma ha una perpetua virtù, perciò la sua efficacia non si dee ristringere al primo momento dell'esistenza delle creature, ma dee estendersi alla seguente durazione delle cose; e considerato questo atto divino riguardo alla seguente durazione delle cose, si chiama *conservazione*.

Non è dunque la conservazione un atto diverso dall'atto creatore; ma è lo stesso atto che dà insieme l'esistenza alle creature; e che loro la continua; che dà insieme l'esistenza e la continuazione dell'esistenza. Questa conservazione si chiama *conservazione diretta e positiva*.

Nondimeno non mancano de' metafisici i quali pensano, che la sostanza la quale ha ricevuto l'esistenza, continua naturalmente ad esistere, senza aver bisogno per questa continuazione dell'azione conservatrice di alcuna causa, di modo che non può cadere nel nulla senza esser distrutta da un positivo decreto di Dio. La non esistenza di questo decreto distruttore si chiama conservazione *indiretta e negativa*. Un uomo, per cagion d'esempio, il quale possiede un vaso di cristallo, ha certamente il potere di romperlo: quando egli nol rompe, si dice che il conserva: ma il vaso continua ad esistere naturalmente, non già per un'azione positiva di quest'uomo.

La conservazione indiretta e negativa non distrugge affatto l'attività dello spirito umano; ma sembra che la conservazione diretta e positiva non sia conciliabile coll'attività medesima.

Io esaminerò prima, se, ammettendo la massima che

la conservazione delle creature sia una conservazione diretta e positiva; il che vale quanto dire, che la conservazione sia una continuata creazione; l'attività dell'anima possa sussistere. Io esaminerò in seguito, se la dottrina della conservazione diretta e positiva sia appoggiata su di principj incontrastabili.

§. 98. Bayle pensa che le creature hanno essenzialmente bisogno come creature della conservazione diretta e positiva; e che una tal conservazione non sia conciliabile affatto coll'attività delle creature. Altri filosofi ammettono il domma della continuata creazione delle creature; ma credono che possa esso conciliarsi col domma della libertà; e si dividono in varj pensamenti per conciliarlo. Io credo con Bayle, che la continuata creazione delle creature non sia conciliabile in alcun modo coll'attività delle medesime; ma penso insieme contro di lui, che la dottrina della continuata creazione non ha alcun solido fondamento. Questa polemica è molto importante; e non si dee tralasciare in un trattato completo su la Libertà.

Ecco i ragionamenti di Bayle: « L' ultima obbie« zione del signor Bayle (è egli stesso che parla di sè « stesso) che il signor Jaquelot ha combattuta, ri« guardo alla libertà, consiste in queste parole: Per « le idee che noi abbiamo di un essere creato, non pos« siamo affatto comprendere, che esso sia un principio « di azione, che possa muover sè stesso, e che, rice« vendo in tutti i momenti della sua durata la sua esi« stenza e quella delle sue facoltà, che ricevendola, « dico io, tutta intera da un' altra causa, egli crea in « sè stesso delle modificazioni per una virtù che gli sia « propria.

« Queste modificazioni debbono essere o indistinte

« dalla sostanza dell'anima, come vogliono i nuovi fi-
« losofi, o distinte dalla sostanza dell'anima, come l'as-
« sicurano i peripatetici. Se esse sono indistinte non
« possono esser prodotte, se non che dalla causa che
« può produrre la sostanza stessa dell'anima: ora è
« manifesto che l'uomo non è questa causa, e che egli
« non può esserlo. Se esse ne son distinte, sono esseri
« creati, esseri tirati dal nulla; poichè non son com-
« posti dell'anima, nè di alcun'altra natura preesi-
« stente: esse non possono dunque esser prodotte, se
« non che da una causa che può creare. Or tutte le
« Sette di filosofia convengono che l'uomo non è af-
« fatto una tal causa, e che egli non può esserlo (Dict.
« hist. et crit. rem. f. dell'articolo Pauliciani).

« Il signor Jaquelot confessa, *che questa difficoltà*
« *vale la pena di esaminarla*. Se egli si è ricordato
« di un piccolo libro, che fu impresso in Olanda l'an-
« no 1690, avrà eziandio meglio inteso il peso di que-
« sta obbiezione, perchè l'Autore, volendo apprendere
« dal signor Iurieu a risolverla, gliela propose di que-
« sta maniera: *Io suppongo che, secondo il sistema*
« *del signor Iurieu, la conservazione non è altra*
« *cosa, se non che una continuazione di creazione,*
« *perchè i momenti del tempo non avendo alcun le-*
« *game necessario l'un coll'altro; dall'essere io in*
« *questo momento non segue, che io sussista nel mo-*
« *mento che seguirà, se la stessa causa che mi dà*
« *l'essere per questo momento, non me lo dà ezian-*
« *dio per l'istante seguente. Posto ciò, secondo i*
« *principj della filosofia e della teologia del signor*
« *Iurieu, mi sembra esser necessario di concludere,*
« *che Dio fa tutto; che in tutte le creature non vi*
« *sono affatto cause, nè prime, nè seconde, nè occa-*
« *sionali. È facile di provarlo: perchè in questo mo-*

« *mento in cui io parlo, io son tale quale sono, con*
« *tutte le mie circostanze; con tal pensiere, con tale*
« *azione, seduto, o in piedi; che se Dio mi crea in*
« *in questo momento tale qual sono, come si dee ne-*
« *cessariamente dirlo in questo sistema, egli mi crea*
« *con tal pensiere, con tale azione, con tal moto, e*
« *con tal determinazione. Non si può dire, che Dio*
« *prima mi crea, e che, essendo io creato, egli pro-*
« *duca con me i miei moti, e le mie determinazioni.*
« *Ciò non è sostenibile per due ragioni: La prima*
« *è, che quando Dio mi crea o mi conserva a que-*
« *sto istante, egli non mi conserva mica come un es-*
« *sere senza forma; come una specie o come uno degli*
« *universali della logica.* Io sono un individuo; egli
« mi crea e mi conserva come tale, *come essendo tutto*
« *ciò che io sono in questo istante con tutte le mie*
« *dipendenze. La seconda ragione è, che Dio crean-*
« *domi in questo istante, se si dice che in seguito*
« *egli produce con me le mie azioni, bisognerà ne-*
« *cessariamente concepire un altro istante per ope-*
« *rare. Perchè bisogna essere prima di operare.*
« *Ora ciò sarebbe due istanti, ove noi non ne sup-*
« *poniamo che uno. È dunque certo in questa ipo-*
« *tesi, che Dio fa tutto, e che le creature non*
« *hanno nè maggior legame nè maggior relazione*
« *colle loro azioni di quello esse ne ebbero colla*
« *loro produzione al primo momento della prima*
« *creazione.* (Avviso sul Quadro del Socinianesimo,
« trattato 1, pag. 36 e 37).

« Questo stesso autore mostra in seguito le conse-
« guenze di ciò, e finisce con queste parole: *non si*
« *può concepire l'obbligazione che si avrà al signor*
« *Iurieu, se egli insegna a coloro che seguono que-*
« *sto sistema, di cavarsi fuori da queste spavente-*

« *voli assurdità.* Egli non ottenne alcuna istruzione,
« ed io m'immagino che egli credette che non si os-
« servò dal signor Iurieu il silenzio su di questo punto,
« se non perchè egli si trovava incapace di ben rispon-
« dere. Voi sapete, che si dimostra nelle scuole, che
« la creatura non può essere nè la causa totale, nè la
« causa parziale della sua conservazione, perchè se
« essa lo fosse, esisterebbe prima di esistere; ciò che
« è una contradizione. Voi sapete che si ragiona di
« questa maniera: Ciò che si conserva opera: ora ciò
« che opera esiste, e nulla può operare prima di avere
« la sua esistenza completa: se dunque una creatura
« si conservasse, essa opererebbe prima di essere. Que-
« sto ragionamento non è fondato su probabilità, ma
« su i primi principj della metafisica, *non entis nulla*
« *sunt accidentia, operari sequitur esse,* chiari come
« il giorno. Andiamo più avanti. Se le creature con-
« corressero con Dio (s' intende qui un concorso attivo e
« non già un concorso d'istrumento passivo) per con-
« servarsi, esse opererebbero avanti di essere: ciò si
« è dimostrato. Or se esse concorressero con Dio per
« la produzione di qualche altra cosa, opererebbero
« ancora avanti di essere: è dunque così impossibile,
« che concorrano con Dio per la produzione di qual-
« che altra cosa (come il moto locale, un'affermazione,
« un volere, entità realmente distinte dalla loro so-
« stanza come si pretende), che per la loro propria
« conservazione. E poichè la loro conservazione è una
« creazione continuata, e che tutti gli uomini del mondo
« debbono approvare, che esse non possono concorrere
« con Dio al primo momento della loro esistenza, nè
« per prodursi nè per darsi alcuna modificazione, per-
« chè ciò sarebbe operare avanti di essere, segue evi-
« dentemente, che esse non possono concorrere con

« Dio in niuno de' momenti seguenti, nè per prodursi
« esse stesse, nè per produrre qualche altra cosa. Se
« esse vi potessero concorrere al secondo momento
« della loro durata nulla non impedirebbe che vi po-
« tessero concorrere al primo momento.

« Notate, che Tommaso d'Aquino e molti altri sco-
« lastici insegnano che se gli angioli avessero peccato
« al primo momento della loro creazione, Dio sarebbe
« l'autore del peccato. È questo un segno che eglino
« riconoscono che al primo istante la creatura non
« può affatto operare.

« Il signor Jaquelot vuole, che al secondo momento
« uno spirito sia conservato *producente tale o tal pen-*
« *siere*, come due corpi che *si urtano scambievol-*
« *mente* sono conservati *con tutte le determinazioni,*
« *che questo urto produce*: si approverà, che *al se-*
« *condo istante dell'esistenza di uno spirito, Dio lo*
« *conserva producente il tale o tal pensiere;* ma si
« sosterrà che ciò non è se non che della stessa ma-
« niera con cui egli l'aveva creato al primo istante col
« tale o tal pensiere. Il signor Jaquelot approva coi
« Cartesiani, che l'essenza di uno spirito è di pensare:
« bisogna dunque che il pensiere sia in uno spirito in-
« sieme coll'esistenza di questo spirito, e per conse-
« guenza: Che uno spirito sia creato pensante. Ora il
« signor Jaquelot conviene, che al primo momento
« della creazione Dio produce tutto ciò che si trova
« nella creatura. Bisogna dunque, che quando Dio co-
« mincia a dar l'essere ad uno spirito, egli gli dia un
« certo pensiere, come è vero, che quando comincia
« a dar l'essere ad un corpo gli dà una certa figura ed
« una certa situazione, una certa maniera di essere de-
« terminata; perchè niente esiste di una maniera vaga,

« tutto ciò che esiste è determinato, ed *hoc aliquid*. Come
« dunque dall'essere uno spirito creato pensante non
« segue, che egli al primo momento sia la causa effi-
« ciente del suo pensiere, non seguirà affatto dall'esser
« egli conservato o creato al secondo istante con un
« tale pensiere, che egli dia a sè stesso questo pen-
« siere. Così la frase del signor Jaquelot, *al secondo
« istante Dio lo conserva producente tale o tal pen-
« siere,* è equivoca: significa essa forse *l'azione crea-
« trice di Dio non cade al secondo istante che sulla
« sostanza che eglino hanno di pensare, e lascia loro
« tutta intiera la produzione del pensiere?* Così in-
« tesa si negherà. Significa essa forse, *al secondo
« istante Dio conserva gli spiriti producenti in qua-
« lità di soggetti passivi o d'istrumenti il tale o tal
« pensiere?* Così intesa si accorderà. Ma questo se-
« condo senso rovescia tutta la dottrina del signor Ja-
« quelot, e, per ciò che riguarda l'altro senso, il solo
« di cui egli possa servirsi, egli dee considerarlo come
« insostenibile, perchè riconosce: 1.° Che la conser-
« vazione delle creature è una creazione continuata;
« 2.° che al primo momento della loro durata esse non
« operano affatto, e perchè finalmente non si saprebbe
« sostenere, senza ammettere delle assurdità inconce-
« pibili, che vi è una distinzione reale tra la sostanza
« degli spiriti, le loro facoltà, e gli atti di queste fa-
« coltà. La sostanza spirituale, la sua facoltà di pen-
« sare, il pensiere che essa ha in ciascun momento non
« sono che una sola cosa; esse non fanno numero. Chi
« tocca l'una, tocca le altre: così l'azione, creatrice, la
« quale cade su la sostanza degli spiriti, e su la loro
« capacità di pensare, cade necessariamente su il loro
« pensiere attuale. Vi sarebbe contradizione a supporre

« che di tre cose realmente identificate Dio ne creasse
« due, e non creasse la terza (1).

§ 99. È per me evidente che un essere non è causa di ciò che riceve; e perciò non produce ciò che esso riceve, o è prodotto in lui da un'altra causa esterna: è evidente ancora per me che un essere, il quale non produce alcuna cosa non è mica un essere dotato di alcuna attività, non è mica un agente. Egli mi è impossibile di dubitare dell'evidenza di questi principj, come mi è impossibile di non ammettere il principio di contradizione.

Inoltre è per me evidente che un essere indeterminato non può aver esistenza; e ahe Dio, creando l'anima mia, l'ha dovuta creare in uno stato determinato; il che vale quanto dire, che ha dovuto crear la sostanza dell'anima non solo, ma la sostanza insieme con tutte le modificazioni necessarie a renderla perfettamente determinata. Mi sembra perciò incontrastabile che nel principio della sua esistenza, nel primo istante della creazione, il mio spirito ha tutto ricevuto dal Creatore; e che egli non ha potuto produrre in sè stesso alcuna cosa, alcuna modificazione; e che in conseguenza non ha potuto operare: da queste incontrastabili verità segue legittimamente che, ammessa la continuata creazione delle creature, queste non potranno giammai operare; e perciò niuna attività potrà loro convenire. Gl' istanti del tempo, dicono i Cartesiani, non hanno alcun legame fra di essi: l'anima mia riceve dunque la sua esistenza dal Creatore nel secondo istante, nello stesso modo in cui la riceve nel primo; ma nel primo non è attiva, perchè riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni: non sarà dun-

(1) Bayle, loc. cit., cap. 141.

que attiva nel secondo istante, poichè anche in questo riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni. Dove è dunque l'attività dello spirito umano nel volere? Io non la vedo affatto, e non posso vedervela.

Quando i filosofi, preoccupati da qualche pregiudizio, ammettono alcune proposizioni contraddittorie, eglino son obbligati di riempier le loro pagine di una moltitudine di discorsi vòti di senso.

Ciò si vede sensibilmente ne' vani sforzi de' più grandi ingegni per conciliare l'attività dello spirito umano colla dottrina da loro sostenuta, che le creature sono create da Dio in ciascuno istante della loro durata.

Malebranche, il quale pretende che la dottrina dell'efficacia delle cause seconde mena all'idolatria, scrive, fra le altre cose, su questo oggetto, quanto segue: « La « principal prova che i filosofi adduceano per l'effica- « cia delle cause seconde, si tira dalla volontà del- « l'uomo e dalla sua libertà. L'uomo vuole, egli de- « termina sè stesso; e volere e determinarsi è operare. « Egli è certo che l'uomo è quegli che commette il « peccato. Dio non ne è affatto l'autore, come non è « l'autore della concupiscenza e dell'errore. L'uomo « dunque opera per la sua propria efficacia.

Malebranche risponde così a questa obbiezione: « Io « approvo che l'uomo vuole, e che si determina egli « stesso; ma ciò è perchè Dio lo fa volere, portandolo « incessantemente verso il bene. Egli si determina, « ma è Dio quegli che gli dà tutte le idee e tutti i « sentimenti, che sono i motivi per i quali egli si de- « termina. Io approvo eziandio che l'uomo commette « solo il peccato. Ma io nego che egli faccia in ciò « qualche cosa; perchè il peccato, l'errore, ed ancora « la concupiscenza, sono un nulla. Essi non sono che

« de' difetti. L' uomo vuole, ma le sue volontà sono
« impotenti in sè stesse, esse nulla producono: vi è
« della differenza fra i nostri spiriti ed i corpi che ci
« circondano. Il nostro spirito vuole, egli agisce, egli
« si determina, io non ne dubito in alcun modo. Noi
« ne siamo convinti pel sentimento interiore che noi
« abbiamo di noi stessi.

« Io so che io voglio, e che voglio liberamente: io
« non ho alcuna ragione di dubitarne che sia più forte
« del sentimento interiore che ho di me stesso. Io nol
« nego. Ma nego che la mia volontà sia la causa vera
« del moto del mio braccio, delle idee del mio spi-
« rito, e delle altre cose che accompagnano i miei
« voleri; perchè io non vedo alcun rapporto fra cose
« tanto differenti (1).

« Non può dirsi la stessa cosa del sentimento inte-
« riore, che può dirsi de' nostri sensi esterni. Questi
« c' ingannano sempre in qualche cosa allora che noi
« seguiamo il loro rapporto; ma il nostro sentimento
« interiore non c' inganna giammai. Per mezzo dei
« miei sensi esteriori avviene che io veggo i colori su
« la superficie de' corpi, che odo il suono nell' aria,
« che sento il dolore nella mia mano; ed io cado nel-
« l' errore se giudico di queste cose sul rapporto dei
« miei sensi. Ma per mezzo del sentimento interiore
« avviene che io so che vedo del colore, che odo un
« suono, che soffro dolore; ed io non m' inganno di
« credere che vedo allora che vedo, che odo allora
« che odo, che soffro allora che soffro, posto che mi
« arresto a ciò. Così, avendo il sentimento interiore
« della nostra libertà nel tempo in cui un bene parti-

(1) Schiarimenti sul Libro VI della Ricerca della Verità, Schiarimento XV.

« colare si presenta al nostro spirito, noi non dob-
« biamo affatto dubitare di esser liberi a riguardo di
« questo bene. Questo sentimento interiore è ciò che
« bisogna consultare per convincerci che siamo liberi.
« Esso ci risponde assai chiaramente su di ciò, allora
« che ci proponiamo qualche bene particolare; poi-
« chè non vi è alcun uomo, il quale possa dubitare
« che egli non è affatto portato invincibilmente a man-
« giare di un frutto, o ad evitare un dolore molto
« leggiero. Ma se in vece di ascoltare il nostro senti-
« mento interiore, noi facciamo attenzione ad alcune
« ragioni astratte, e che ci distraggono di pensare a
« noi, forse avverrà che, perdendo noi stessi di vista,
« obblieremo ciò che siamo; e che, volendo accordare
« la scienza di Dio, il potere assoluto che egli ha su
« le nostre volontà, noi dubiteremo di esser liberi, e
« cadremo in un errore che rovescia tutt'i principj
« della religione e della morale.

« L'obbiezione la più ordinaria e la più forte in ap-
« parenza che si faccia contro la libertà è la seguente:
« La conservazione non è, dicesi, dalla parte di Dio
« che una creazione continuata: essa non è in Dio che
« la stessa volontà sempre efficace. Così quando noi
« parliamo o camminiamo, quando noi pensiamo e vo-
« gliamo, Dio ci fa tali quali noi siamo, egli ci crea
« parlanti, camminanti, pensanti, volenti. Se un uomo
« percepisce e gusta un oggetto, Dio lo crea percipiente
« e gustante quest'oggetto; e se egli consente al moto
« che si eccita in esso, se egli si riposa in quest'og-
« getto, Dio lo crea riposandosi ed arrestandosi a
« quest'oggetto. Dio lo fa tale quale egli è in questo
« momento: egli crea in costui il consentimento al
« quale questi non ha maggior parte di quella che ne
« hanno i corpi al moto che li trasporta. Io rispondo,

« che Dio ci crea parlanti, camminanti, pensanti, vo-
« lenti, che egli produce in noi le nostre percezioni,
« le nostre sensazioni, i nostri moti; in un vocabolo,
« che egli fa in noi tutto ciò che vi è di reale o di fi-
« sico. Ma io nego, che Dio ci faccia consensienti,
« precisamente intanto che consensienti o riposanti in
« un bene particolare vero o apparente. Iddio ci crea
« solamente incessantemente col potere di arrestarci ad
« un tal bene (1). »

Facciamo alcune osservazioni su quanto abbiamo rapportato. Malebranche ammette che l'uomo produce un atto di volere, che egli si determina da sè stesso: l'uomo è dunque un agente; perciò è una causa efficiente de' suoi voleri, i quali sono modi del suo essere: bisogna dunque ammettere, che vi sono cause efficienti seconde: intanto Malebranche riguarda come falsa la dottrina delle cause efficienti seconde: egli insegna, che questa dottrina conduce all' idolatria: or non è questa una contradizione?

Malebranche soggiunge, che sebbene l' uomo produca i proprj voleri; nondimeno questi voleri sono per sè stessi inefficaci, poichè non è la nostra volontà che muove il nostro corpo; ma è Dio che lo muove in occasione de' nostri voleri; ma se la cosa è cosi, come pretende questo scrittore, Dio è l' esecutore dei voleri degli uomini, Dio ubbidisce all'uomo; e Malebranche non ha difficoltà di far uso di un tal linguaggio; ma se l'uomo ha per esecutore de' suoi voleri Dio, come pretendere, che i voleri dell' uomo sono inefficaci? Si dirà forse, che essi sono efficaci, perchè Dio ha stabilito di secondarli, e che perciò una tal efficacia dipende dall'efficacia della divina volontà; ma i difen-

(1) Primo schiarimento sul primo libro della Ricerca della Verità.

sori delle cause seconde non ammettono forse, che queste cause avendo ricevuto da Dio la loro natura, hanno ancora, in conseguenza, ricevuto da lui il potere che esercitano? Non sarebbe forse un' imperfezione in Dio il non poter creare delle sostanze che possano operare? Ma dica quel che vuole, Malebranche è obbligato di convenire, che lo spirito umano è una vera causa efficiente de' proprj voleri.

Ma io domando a questo filosofo: Per qual motivo voi negate, che la nostra volontà non può muovere il nostro corpo? Ciò è, voi rispondete, perchè non vedete alcun rapporto fra un volere del nostro spirito ed un moto del nostro corpo: è dunque impossibile che vi sieno cose e relazioni tra le cose, senza che voi le conosciate? Non è questo un dommatismò frivolo, che la semplice considerazione della limitazione del nostro spirito basta a smentire?

Per provare essere impossibile che il nostro spirito muova il nostro corpo, è necessario o provare, che uno spirito non può muovere il corpo, o pure provare che un esser finito non può nulla produrre al di fuori di sè; poichè se il nostro spirito non può muovere il nostro corpo, ciò dee derivare o perchè esso è uno spirito o perchè è una sostanza finita. Se si dice, che ripugna alla natura dello spirito il muovere il corpo, il sistema delle cause occasionali cade; poichè in questo sistema si riguarda Dio come il motore universale della natura, e si ammette, che Dio è un puro spirito: debbono dunque confessare gli Occasionalisti, che l' impossibilità da loro attribuita all'anima umana di muovere il proprio corpo, non deriva dall'essere l'anima umana uno spirito. Ma deriverà forse tale impossibilità dall'essere l'anima umana una sostanza finita? Ciò non può dirsi senza provare, che la sostanza finita non

può produrre alcuna modificazione, o pure che non può produrre modificazioni in cose esterne a lei. Malebranche insegna che l'uomo non produce in sè stesso delle nuove modificazioni, che modificano o che cambiano fisicamente la sua sostanza. Ma, di grazia, ha egli il diritto Malebranche di pronunciare gratuitamente le più palpabili falsità? Un uomo, che produce in sè stesso un volere, non produce forse in sè stesso una modificazione? E produrre una modificazione non è produrre un cambiamento? Forse i voleri non cambiano la sostanza dell'anima, perchè si trovano alla superficie e non penetrano l'anima nella sua profondità? Si può tollerare in un filosofo non materialista un siffatto linguaggio? Malebranche è dunque forzato di convenire, che una sostanza finita può produrre alcune modificazioni, poichè ammette, che l'anima umana produce i proprj voleri, e non può negarsi che i voleri sieno modificazioni del nostro essere. Ma se l'anima umana può produrre alcune modificazioni, perchè non potrebbe modificare il proprio corpo? Sarebbe forse, perchè ciò richiede una potenza infinita? Ma accordando all'anima umana il potere di muovere il proprio corpo, non se le accorda però la potenza di creare tutte le sostanze possibili, nè di produrre tutte le possibili modificazioni; non se le accorda, in conseguenza, una potenza infinita. Non può dunque provarsi che l'anima umana non può muovere il corpo.

Wolfio pretende, che dal negare gli Occasionalisti, che l'anima umana non può muovere il corpo, non può inferirsi contro di loro che Dio non può muovere i corpi; poichè, egli dice, conviene a Dio ciò di cui è priva l'anima umana: Dio ha la potenza creatrice, e l'anima umana ne è priva: questa osservazione wolfiana è insussistente affatto. Se per *potenza creatrice*,

s'intende la potenza di produrre delle sostanze, noi conveniamo che questa potenza conviene al solo Dio, e non conviene all'anima umana; ma diciamo, che per muovere il corpo l'anima umana non ha bisogno di questa potenza, poichè il moto non è una sostanza, ma un modo: se poi per potenza creatrice s'intende il potere di produrre delle modificazioni, è incontrastabile che l'anima umana è fornita di siffatta potenza. Si può dunque con tutta ragione dire all'occasionalista, che negando all'anima umana il potere di muovere il corpo, egli produce un'asserzione gratuita affatto e senza alcuna ragione valevole; e che, dicendo egli che l'anima umana non può muovere il corpo, perchè uno spirito non può operare sul corpo, gli si può con ragione dire, che questo suo ragionare, se fosse valevole, proverebbe ancora che Dio non può essere il motore de' corpi, contro la dottrina stessa degli Occasionalisti.

Malebranche conviene, che l'uomo solo commette il peccato; ma egli soggiunge, che il peccato è un nulla, e che l'uomo peccando nulla fa. Se l'uomo, io ripiglio, peccando nulla fa, egli è dunque ingiusto il punirlo per aver peccato, poichè è ingiusto il punire un essere intelligente per non aver nulla fatto. Un peccato è un atto della nostra volontà, ed è assurdo il dire che un atto è un nulla. Io so che questo linguaggio è usato da altri scrittori; ma non posso tralasciare di osservare che è un linguaggio illusorio. Si sa, che un essere limitato è capace di peccare, e che un essere infinitamente perfetto come è Dio non ne è capace; ma non lascia di esser vero, che il peccato è un volere, un atto positivo e reale della nostra volontà o di qualunque altro essere intelligente finito.

Malebranche riconosce l'autorità suprema ed infal-

libile del tribunal della coscienza: egli riconosce pure, che l'esistenza della libertà nel nostro spirito è decisa da questo tribunale: in ciò egli pensa rettamente, e non cade nell'errore che abbiamo rilevato in Silvano Regis, il quale riguarda l'attività dello spirito come un pregiudizio de' sensi; ma Malebranche non distingue bene i fatti interiori; egli non distingue le tre specie di fatti di cui abbiamo più volte fatto menzione, cioè i fatti passivi della sensazione, i fatti spontanei dell'intelligenza ed i fatti liberi della volontà.

Questo filosofo finalmente, ponendo che la conservazione è una continuata creazione, adotta una dottrina, che, sebbene sia comune a molti filosofi e teologi illustri, non è nondimeno affatto conciliabile coll'attività dell'anima. Egli ammette, che Dio ci crea volenti; e che egli produce in noi tutto ciò che vi è di reale e di fisico; ma nega che Dio ci crea consensienti precisamente come consensienti, ma solamente come potenti a consentire. Non si può attaccare alcuna idea netta a questo linguaggio, perchè è visibilmente contradittorio. Iddio ci crea volenti, ma non consensienti? Il consentire non è dunque un volere? Che cosa si può mai intendere con ciò? Iddio crea in noi ciò che vi è di reale e di fisico, ma non crea il nostro consenso! Il nostro consenso non è dunque un atto positivo: se la cosa è così noi nulla operiamo quando consentiamo, e se nulla operiamo, consentendo non siamo attivi, e se non siamo attivi non siamo liberi: se poi il nostro consenso è un atto, Iddio lo crea in noi; e se lo crea non è mica un atto. Un atto mio dee esser prodotto da me; se è creato in me, esso è prodotto in me non da me. Iddio non ci crea consensienti, ma come potenti a consentire! Ma se Dio non ci crea come un universale di logica, ma come un individuo perfettamente determinato con

tutte le circostanze e determinazioni particolari, fra le quali vi è certamente il consenso nostro, egli ci crea consensienti. Noi non possiamo operare prima di esistere: se dunque riceviamo incessantemente la nostra esistenza, e se dobbiamo riceverla con tutte le determinazioni, noi dobbiamo eziandio ricevere i nostri voleri, i nostri consensi.

§ 100. Ammessa la dottrina, che l'esistenza delle creature è una continuata creazione, i ragionamenti di Bayle contro l'attività dell'anima nostra mi sembrano esatti e senza replica. Leibnizio intanto, il quale ha scritto la sua Teodicea per combattere le obbiezioni di Bayle contro la Bontà divina, risponde così all' obbiezione della continuata creazione contro l'attività dell'anima: « Supponiamo che la creatura sia prodotta di nuovo « a ciascun istante; accordiamo ancora, che l'istante « esclude ogni priorità di tempo, essendo indivisibile; « ma facciamo osservare, che esso non esclude mica « la priorità di natura, o ciò che si appella anteriorità *in signo rationis*, e che questa è sufficiente. La « produzione o azione per la quale Dio produce, è anteriore di natura all' esistenza della creatura che è « prodotta; la creatura, presa in sè stessa colla sua natura e colle sue proprietà necessarie, è anteriore alle « sue affezioni accidentali ed alle sue azioni; ed intanto « tutte queste cose si trovano nello stesso momento. « Dio produce la creatura, conformemente all'esigenza « degl'istanti precedenti secondo le leggi della sua sapienza; e la creatura opera conformemente a questa « natura, che egli le rende creandola incessantemente. « Le limitazioni ed imperfezioni vi nascono per la natura del soggetto, che limita la produzione di Dio; « ciò è la sequela dell'imperfezione originale delle creature; ma il vizio ed il delitto vi nascono dall' imper-

« fezione interna libera della creatura, per quanto ve
« ne può essere nell'istante, e che diviene notabile per
« la ripetizione. Questa anteriorità di natura è ordi-
« naria in filosofia: per essa si dice, che i decreti di
« Dio hanno un ordine fra di essi. Ed allora che si at-
« tribuisce a Dio (come è di ragione) l'intelligenza
« dei ragionamenti delle creature, di tal maniera che
« tutte le loro dimostrazioni e tutti i loro sillogismi
« gli sieno noti, e si trovino eminentemente in lui, si
« vede, che vi ha nelle proposizioni e nelle verità che
« egli conosce un ordine di natura, senza alcun ordine
« o intervallo di tempo, che lo facesse avanzare in co-
« noscenza, e passare dalle premesse alla conclusione.
« Io non trovo alcuna cosa ne' ragionamenti riferiti (di
« Bayle) a cui questa considerazione non soddisfaccia.
« Allora che Dio produce la creatura, la produce come
« un individuo e non già come un universale di logica,
« io l'approvo, ma egli produce la sua essenza prima
« de' suoi accidenti, la sua natura avanti delle sue
« operazioni, secondo la priorità della loro natura ed
« *in signo anteriore rationis*. Si vede perciò come la
« creatura può esser la vera causa del peccato, senza
« che la conservazione di Dio l'impedisca, il quale si
« regola su lo stato precedente della stessa creatura,
« per seguire le leggi della sua sapienza, non ostante
« il peccato, che sarà subito prodotto dalla creatura.
« Ma egli è vero, che Dio non avrebbe affatto creato
« l'anima al cominciamento dell' esistenza di essa in
« uno stato in cui essa avrebbe sin dal primo mo-
« mento peccato, come gli scolastici l' hanno molto
« bene osservato: perchè nulla vi ha nelle leggi della
« sua sapienza, che ve l'avesse potuto indurre.

« Questa legge della sapienza fa eziandio, che Dio
« riproduce la stessa sostanza, la stessa anima, e ciò

« è appunto quel che poteva rispondere l'Abate, che
« il signor Bayle introduce nel suo Dizionario, all'arti-
« colo Pirrone, lettera B: questa sapienza fa il lega-
« me delle cose. Io accordo dunque, che la creatura
« non concorre affatto con Dio per conservarsi (nella
« maniera con cui si è spiegata la conservazione), ma
« io non vedo alcuna cosa che l'impedisca di concor-
« rere con Dio per la produzione di qualche altra cosa,
« e particolarmente della sua operazione interna, come
« sarebbe un pensiere, un volere; cose realmente di-
« stinte dalla sostanza (1). »

Gli sforzi del filosofo alemanno, per conciliare la continuata creazione delle creature colla loro attività, mi sembrano vani e senza un risultamento valevole. Un essere indeterminato non può esistere: è questo un principio che Leibnizio ammette. Ciò che Dio crea esiste in forza della creazione divina; è questo un principio evidente. La sostanza è indeterminata senza gli accidenti; Leibnizio non può ciò contrastare: Iddio dunque non crea la sostanza senza gli accidenti; se creasse la sostanza senza gli accidenti egli farebbe esistere un essere indeterminato, il che è impossibile. Iddio crea dunque la sostanza cogli accidenti, o pure crea la sostanza, e gli accidenti insieme: gli accidenti son dunque prodotti da Dio nella sostanza non già prodotti dalla sostanza: la sostanza non è dunque, in questa supposizione, attiva in alcun modo. Ogni filosofo di buona fede parmi che debba arrendersi all'evidenza di questo ragionamento. La distinzione delle due anteriorità di natura e di tempo, che Leibnizio adduce e cerca di far valere, non giova a niente nel caso proposto.

(1) Leibnitz, Teodicea, III par., num. 388 a 390 inclusivamente.

Il ragionamento di Leibnizio è appoggiato su questo principio assurdo, *che bisogna esistere semplicemente prima di esistere di tale o tal maniera*. L'esistenza di una cosa indeterminata è una contradizione: la sostanza finita priva di modificazioni è un' idea astratta, e questa astrazione si effettua allora che si pretende che la sostanza esista anteriormente alle modificazioni che la determinano, sebbene si aggiunga, per un' anteriorità di natura. Un essere, in ordine di natura, dee prima esistere e poi operare, io ne convengo, ma un essere per esistere dee esistere perfettamente determinato: perciò si parla con esattezza, dicendo: *Un essere prodotto, in ordine di natura, dee prima esistere e poi operare*. Ma si enuncierebbe una proposizione assurda dicendo: *Una sostanza finita dee prima, in ordine di natura, esistere, e poi esser modificata*. Affinchè una cosa possa supporsi prima di un' altra in ordine di natura dee poter supporsi esistente: ora la sostanza finita non può supporsi esistente prima delle modificazioni, poichè non può supporsi esistente in uno stato indeterminato.

E qui bisogna notare, che è questo uno degli argomenti con cui i metafisici provano la contingenza delle sostanze di questo mondo: Una sostanza, eglino dicono, non può esistere senza accidenti: questi non hanno la loro ragione sufficiente nell'essenza della sostanza, poichè altrimenti non ne sarebbero separabili, e non vi sarebbero de' cambiamenti nella natura: gli accidenti dunque che determinano la sostanza debbono avere una cagione esterna alla sostanza; la sostanza, cioè la sostanza finita, non ha dunque in sè ciò che le è necessario per esistere, poichè non può dare a sè stessa gli accidenti di cui ha bisogno per esser determinata; le sostanze mutabili dunque, quali sono quelle

che l'esperienza ci mostra, non possono esistere per sè stesse. Questo argomento è perfettamente esatto. Ma se le sostanze non possono aver esistenza senza accidenti, esse non possono, in conseguenza, esser create senza accidenti: le sostanze finite dunque ricevono colla creazione il loro essere ed il loro modo di essere.

Si potrebbe domandare: *Appartiene all'essenza della sostanza in quanto sostanza di aver degli accidenti?* È certo che l'assoluto è sostanza, ed è certo ugualmente, che in esso non vi sono accidenti: tutto è dunque in esso sostanziale: Iddio, dicono le scuole, *est purus actus et totus actus*: alcuni filosofi nondimeno ammettono in Dio degli atti contingenti: ma di ciò abbiamo già ragionato più innanzi. Riguardo alle sostanze finite si potrebbe chiedere: Ciò che in esse è costante è la sola sostanza, o pure vi sono in esse delle *qualità essenziali?* Comunque si voglia risolvere questa quistione egli è certo, che le sostanze mutabili hanno degli accidenti e che non possono esistere senza gli accidenti che le determinano.

§ 101. Monsignor Bossuet, nel suo Trattato del Libero Arbitrio, pretende che la premozione e la predeterminazione fisica salva perfettamente la nostra libertà e la nostra dipendenza da Dio: egli scrive: « I « predeterminanti insegnano, che Dio opera immedia- « tamente in noi stessi, che noi ci determiniamo ad « una cosa; ma che la nostra determinazione non la- « scia di essere libera, perchè Dio vuole che ella sia « tale. Poichè (eglino dicono) quando Iddio nell'eterno « consiglio della sua provvidenza dispone le cose uma- « ne, e ne ordina la serie, ordina eziandio col de- « creto medesimo, quanto ei vuole che necessariamente « soffriamo, e quanto ei vuole che liberamente faccia- « mo. Tutto segue, e tutto si fa, e nella sostanza, e

« nel modo voluto da questo decreto. E (dicono questi
« Teologi) non occorre cercare altri modi fuori di que-
« sto per conciliare la nostra libertà co' decreti di Dio.
« Poichè, siccome la volontà di Dio non ha bisogno
« che di sè medesima, per effettuare tutto ciò che ella
« vuole, così non ci è bisogno di frapporre alcuna cosa
« tra lei ed il suo effetto. Ella lo giugne immediata-
« mente, e nella sua sostanza ed in tutti i suoi acci-
« denti che gli convengono. Ed invano la mente si af-
« fanna in cercare a Dio mezzi per far quello che
« vuole; perchè, appena vuole egli una cosa, che quanto
« vuole già esiste. Quindi non così tosto si presuppone
« che Dio ordini *ab eterno* l'esistenza di una cosa nel
« tempo, che questa cosa sarà senz'altro. E, di vero,
« qual mezzo migliore può mai trovarsi per fare che
« una cosa sia, quanto la cagione sua propria? Or la
« cagione di quanto esiste è il volere di Dio; e noi non
« concepiamo in lui cosa, per mezzo della quale egli
« faccia quanto gli piace, se non che la sua volontà
« sia per sè stessa efficacissima. Questa efficacia è sì
« grande, che non solo le cose sono assolutamente,
« perchè appunto Dio vuole che sieno, ma sono anche
« tali e tali, perchè appunto Dio le vuole tali e tali;
« ed hanno una tale dipendenza ed un tal ordine, poi-
« chè Dio vuole che l'abbiano. Che non vuol egli le
« cose così in generale, ma le vuole in tutte le loro
« proprietà, in tutto il loro ordine. Come dunque un
« uomo è, perchè appunto Dio vuole che sia; egli è
« anche libero, perchè appunto Dio vuole che sia li-
« bero; ed opera liberamente, perchè appunto Dio
« vuole che operi liberamente; e fa liberamente tale
« o tal azione, perchè così appunto Dio vuole. Imper-
« ciocchè tutte le volontà e degli uomini e degli An-
« geli sono comprese nella volontà di Dio, come in

« loro cagione prima ed universale; ed elleno non sa-
« ranno libere se non perchè saranno comprese in
« quella come libere. Per la stessa ragione tutte le ri-
« soluzioni che gli uomini e gli Angeli prenderanno
« mai, in tutto ciò che esse hanno di bene e di essere,
« sono comprese ne' decreti eterni di Dio, in cui tutto
« quello che è ha la sua ragione primitiva: ed il mezzo
« infallibile di fare non solamente che esse pur sieno,
« ma che di più sieno liberamente, è appunto che Dio
« voglia non solamente che esse sieno, ma che libera-
« mente anche sieno; poichè essendo signore sovrano
« di tutto ciò che è libero o non libero, tutto ciò che
« egli vuole è appunto com'egli lo vuole.

« Dio dunque è il primo volente, perchè è il primo
« essere ed il primo libero: e tutto il restante vuole
« dopo di lui, e vuole in quel modo, che Dio vuol
« che egli voglia. Imperciocchè il primo principio e la
« legge dell'universo si è questa, che dopo aver Dio
« parlato *ab eterno*, succedano poi le cose nel tempo
« destinato, come da sè medesime. Ed (aggiungono i
« medesimi Autori) in queste poche parole sono com-
« presi tutti i modi di accordare la libertà delle nostre
« azioni con la volontà assoluta di Dio: cioè che la
« cagione prima ed universale da sè medesima, e per
« sua propria efficacia si accorda col suo effetto, perchè
« in esso ella vi mette tutto ciò che vi è, e mette, per
« conseguenza, nelle azioni umane non solo il loro es-
« sere, quale appunto esse l'hanno, ma la stessa loro
« libertà eziandio. Conciossiacosachè (seguono questi
« Teologi a dire) la libertà conviene all'anima non
« solo nella potenza che ella ha di eleggere, ma ezian-
« dio nell'atto della sua elezione; e Dio, che è la ca-
« gione immediata della nostra libertà, la deve pro-
« durre nel suo ultimo atto: di modo che consistendo

« l'ultimo atto della libertà nell'esercizio suo, bisogna
« che anche questo esercizio appartenga a Dio, e che
« come tale sia compreso anche esso nel volere divino.
« Poichè non vi è cosa nella creatura, la quale parte-
« cipi un tantino dell'essere, che non debba appunto
« per questo ascrivere a Dio quanto ha. Come dunque
« una cosa quanto più è in atto tanto più partecipa
« dell'essere; così, per conseguenza, quanto più è in
« atto tanto più ella deve partecipare di Dio. Quindi
« l'anima nostra concepita come esercitante la sua li-
« bertà, essendo più in atto di quanto si concepisce
« con la sola potenza di esercitarla; ella per conse-
« guenza nel suo esercizio attuale è subordinata al-
« l'azione divina molto più che prima non era: il che
« non si può intendere, se non si dice, che un tale
« esercizio viene immediatamente da Dio. Infatti sic-
« come Dio fa in tutte le cose l'essere e la perfezione;
« se l'essere libero è qualche cosa e qualche perfe-
« zione in ogni atto, Dio vi opera anche ciò che si
« chiama libero: e l'efficacia infinita della sua opera-
« zione, vale a dire della sua volontà, si estende (per
« dir così) fino a questa formalità.

« Nè importa, che, facendo noi elezione, noi facciamo
« un'azione vera. Poichè anche per questo riguardo
« ella dee tuttavia venire immediatamente da Dio, il
« quale essendo come primo essere la cagione imme-
« diata di ogni essere, dee come primo agente essere
« cagione di ogni azione; di maniera che faccia in noi
« l'agire medesimo come fa in noi il poter agire. Ed
« in quella guisa che l'essere creato non lascia di es-
« sere per aver il suo essere da un altro, cioè da Dio;
« all'opposto egli è quello che è, perchè ha l'essere
« da Dio: bisogna parimente intendere, che l'agire
« creato non lascia (per dir così) di essere un agire

« perchè viene da Dio: all'opposto, tanto più egli è un
« agire, quanto più Dio gli dà di essere.

« Per meglio intendere questa cosa, bisogna osser-
« vare, che Dio non fa la nostra azione come una
« cosa da noi distaccata; ma bensì il fare la nostra
« azione è far sì, che noi operiamo; ed il fare nella
« nostra azione la sua libertà è far sì che noi operiamo
« liberamente; ed il far ciò è un volere che ciò sia:
« poichè in Dio il fare non è che volere. Così per in-
« tendere che Dio fa in noi le nostre volontà libere,
« bisogna solamente intendere che egli vuole che siamo
« liberi. Ma non vuol egli solo che noi siamo liberi in
« potenza; vuole che siamo liberi in atto: nè vuol so-
« lamente in generale, che noi esercitiamo la nostra
« libertà, ma vuole che l'esercitiamo con tale e tale
« atto. Infatti noi possiamo dire, che Dio ci fa tali,
« quali saremmo noi stessi se da noi stessi noi potes-
« simo essere; mentre egli ci fa in tutti i principj,
« ed in ogni stato del nostro essere. Imperciocchè, a
« parlar propriamente, lo stato del nostro essere è ap-
« punto l'essere tutto ciò che Dio vuole che siamo.
« Così fa egli esser uomo ciò che è uomo; e corpo ciò
« che è corpo; e pensiero ciò che è pensiero; e pas-
« sione ciò che è passione; ed azione ciò che è azione;
« e necessario ciò che è necessario; e libero ciò che è
« libero; e libero in atto ed in esercizio ciò che è li-
« bero in atto ed in esercizio; poichè così appunto egli
« fa tutto ciò che gli piace in cielo ed in terra, e so-
« lamente nel suo volere supremo è la ragione *a priori*
« di tutto quello che è.

« Tale è il parere di coloro che si chiamano Tom-
« misti. Questo è quanto vogliono dire i più eccellenti
« fra loro co' termini di *premozione e predetermina-*
« *zione fisica*, che sembrano tanto duri ad alcuni; ma

« poi intesi rinchiudono un sì buon sentimento (1). »

§ 102. Io rispetto sempre il merito de' grandi uomini; ma non mi credo, in filosofia, nel dovere di abbracciar le loro opinioni quando queste mi sembrano false. Or tale mi sembra appunto la dottrina eccellentemente esposta dall'illustre Vescovo di Meaux. Stabiliamo su le prime le proposizioni nelle quali conveniamo; poichè è questa una regola indispensabile di logica. Vediamo dunque in quali punti siamo di accordo, e su di quali cade la nostra disputa.

I.° Nulla avviene nè può avvenire nel mondo contro la volontà di Dio; o, in altri termini, se Dio non vuole, che una cosa avvenga, essa non avverrà nè potrà avvenire.

II.° Dio non è l'autore del peccato; ma egli lo permette, cioè vuole non impedirlo.

III.° Se Dio volesse impedire il peccato l' impedirebbe anche senza offendere il libero arbitrio degli uomini e degli altri spiriti finiti.

IV.° Dio ha perciò l' impero sovrano nello spirito degli uomini ed in tutti gli altri spiriti finiti, in modo che si può, anzi si dee asserire colla sacra Scrittura: *Cor Regis in manu Domini; ubi voluerit inclinabit illud.*

V.° Lo spirito umano è attivo, e Dio ha voluto che sia attivo.

VI.° Dio non vuole cose contradittorie l'una all'altra; cioè se vuole, per esempio, che lo spirito umano sia attivo, non può volere che lo stesso sia solamente passivo.

Son questi, come mi sembra, i punti su dei quali conveniamo.

---

(1) Bossuet, Trattato del Libero Arbitrio, Cap. VIII.

Lo stato della nostra quistione è il seguente: I *predeterminanti* pretendono che Dio produca immediatamente in noi tutti i nostri voleri, e che ciò non ostante noi siamo attivi volendo. Io pretendo, al contrario, che se Dio crea in noi, nel rigor del termine, tutti i nostri particolari voleri, noi non siamo affatto attivi volendo, ma siamo meramente passivi.

Per risolvere la quistione proposta ragioniamo su le proposizioni ammesse di comune consenso.

Iddio non è l'autore del peccato, pel secondo principio: ora i peccati nostri sono atti particolari della nostra volontà: Iddio dunque non è l'autore di tutti gli atti particolari della nostra volontà. Questo argomento è più chiaro del giorno.

I nostri voleri sono modificazioni del nostro essere: ora la differenza fra le modificazioni passive e le modificazioni attive consiste nell'esser le prime prodotte nel nostro spirito da una causa esterna; laddove le seconde son prodotte in noi da noi stessi. Se dunque Dio produce in noi tutti i nostri voleri particolari, noi non siamo attivi volendo; il che ripugna alla quinta proposizione che gli avversarj ammettono. Questo argomento è talmente evidente che si dura fatica a comprendere che possa esser contrastato. Quando il nostro spirito riceve una modificazione da una causa esterna, certamente egli non la produce in sè stesso, non ne è il principio efficiente; e se esso non la produce non ne è il principio efficiente; non può dirsi che sia attivo relativamente a questa modificazione; non può tale modificazione riguardarsi come un atto del nostro spirito.

Iddio, dicono i predeterminanti, essendo il primo agente dee esser cagione di ogni azione. Questo argomento lavora in equivoco. Iddio è il primo agente, poichè per la sua azione ineffabile esiste tutto il creato,

e senza questa azione creatrice non potrebbe aver esistenza alcun'altra azione nell'universo creato. Iddio è la cagione mediata di ogni azione, lo concedo; Iddio è la cagione immediata di ogni azione, lo nego. Egli fa d'uopo non confondere queste due espressioni *agente unico ed agente primo*: se dite, che Dio è l'unico agente voi non attribuite l'azione che al solo Dio, e la negate a qualunque creatura; e perciò all'anima umana: ora i predeterminanti convengono che lo spirito umano volendo fa una vera azione; fa d'uopo, in conseguenza, che eglino non riguardino Dio come l'unico agente nella natura; ma se la cosa è così, vi sono azioni, di cui Dio non è l'immediata cagione. Egli non vi ha mezzo: O Dio è l'unico agente nella natura; o egli non è l'unico agente; se è l'unico agente, l'anima umana non è un agente, e perciò non è libera; se non è l'unico agente, egli non è la cagione immediata di qualunque azione.

Ma, ripigliano i predeterminanti: Iddio, facendo in noi il volere lo fa come un'azione vera; e siccome in Dio il fare non è che il volere, così Dio vuole il nostro volere come un'azione; ed essendo la volontà divina efficacissima, essa è adeguata al suo effetto, vale a dire, che il nostro volere prodotto dal volere divino è un'azione; e siccome l'essere creato non lascia di essere per avere il suo essere da Dio, così l'agire creato non lascia di essere un agire, perchè viene da Dio. Io rispondo, che la stessa parità addotta dagli avversarj fa vedere la falsità del loro argomento. Potrebbe Dio creando le creature volere che esse esistessero per sè stesse? Certamente nol potrebbe, perchè ciò sarebbe volere insieme che esse fossero create e non create; e la volontà divina, secondo la sesta proposizione, non può volere cose contradittorie l'una all'altra. Simil-

mente Dio producendo in noi un volere non può volere che questo nostro volere sia prodotto dal nostro spirito nell'atto che il nostro spirito nol produce e nol può produrre; e che questo nostro volere ha per principio efficiente completo il volere divino; egli non può volere, in conseguenza, che il nostro volere (il quale essendo prodotto da Dio è una passione in noi) sia una vera azione. Invano dunque gli avversarj pongono a tortura il loro cervello per conciliare colla loro predeterminazione l'attività dell'anima; invano eglino ricorrono all'efficacia della divina volontà, la quale vogliono, che fa le cose tali quali dalla divina volontà son volute; questa efficacia non giunge a porre dei contradittorj ed una passione che sia insieme azione è un contradittorio, un impossibile intrinseco, nel rigor del termine.

Iddio, soggiungono ancora i predeterminanti, non fa la nostra azione come una cosa da noi distaccata; ma bensì il fare la nostra azione è far sì, che noi operiamo. Io convengo che Dio può produrre in noi delle modificazioni, le quali, in conseguenza, perchè modificazioni nostre, non son cose distaccate da noi, ma nego che in queste modificazioni, che Dio produce in noi, noi possiamo essere attivi: l'essenza del potere attivo è di far esistere ciò che non esisteva, è di produrre qualche cosa; e se i nostri voleri son prodotti da Dio, noi non li produciamo affatto: perciò non siamo attivi volendo. Chiunque ama di essere di buona fede conoscerà l'evidenza de'miei ragionamenti.

§ 103. Il Sistema della fisica premozione è stato ampiamente sviluppato dall'autore *dell'Azione di Dio su le creature;* ed io non posso tralasciare di esporre ciò che principalmente adduce questo autore, per provar la premozione fisica; e di esaminare in seguito il valore de' suoi argomenti.

Il Capitolo primo della Sezione prima ha per oggetto di stabilire la premozione fisica nelle azioni de' corpi, ed in ciò egli conviene con Malebranche: le sue proposizioni sono le seguenti:

I. Proposizione.

« La premozione fisica, secondo i Teologi, è l' a-
« zione di Dio, che produce e che determina le azioni
« delle creature.

II. Proposizione.

« Tutte le azioni corporali consistono nel moto lo-
« cale, secondo i nuovi filosofi.

III. Proposizione.

« Dio è la causa che produce fisicamente i moti.

IV. Proposizione.

« Dio è non solamente la causa che produce i moti,
« ma egli è ancora quella che li determina.

« Riuniamo queste proposizioni, per formarne un
« ragionamento.

« La premozione fisica è un'azione di Dio, che pro-
« duce e che determina le azioni delle creature. Or
« l'azione di Dio è la causa che produce, e che de-
« termina le azioni puramente corporali. Perchè tutte
« queste azioni consistono nel moto, secondo la se-
« conda proposizione. Ora Dio è la causa che pro-
« duce e che determina tutti i moti, secondo la terza,
« e la quarta proposizione. Dio è dunque la causa che

« produce, e che determina le azioni puramente cor-
« porali. Egli bisogna dunque ammettere per queste
« azioni una premozione fisica.

« Quanto è egli consolante di vedere che ciò che la
« Religione ci obbliga di credere alla cieca, cioè che
« Dio è colui in cui noi viviamo ed in cui ci moviamo,
« la ragione stessa, di concerto coll' esperienza, co-
« spira a mettercelo sotto gli occhi. Concepiamo dun-
« que, che l'universo intero è nelle mani di una
« Provvidenza suprema; che le agitazioni maravi-
« gliose del mare, le rivoluzioni di quegli astri, che
« girano con tanta maestà su le nostre teste, quella
« scossa universale in tutte le parti del mondo visi-
« bile, i moti di questa moltitudine infinita di molli,
« che son connessi, e che si corrispondono dal più
« piccolo atomo della terra, sino alla sommità della
« volta del cielo, tutte le operazioni della natura non
« sono se non che l' impressione, che il Creatore dona
« continuamente alla materia, e che nel mezzo di
« questa vasta macchina, di questi spazj immensi, di
« questi vortici spaventevoli, vi è un braccio invisi-
« bile, che, gettando a diritta e a sinistra una vile
« polvere, sa produrre nel seno del mondo degli ef-
« fetti tanto maravigliosi. Ma sarebbe egli possibile,
« che questo Essere onnipotente, il quale opera ne'
« corpi cose tanto grandi, che non si contenta di
» averli creati una volta, ma che li sostiene, e che li
« determina, ne facesse meno nel mondo spirituale?
« Non è egli dunque il Dio degli spiriti come è il Dio
« del cielo e della terra? Ed il suo impero si estende
« esso meno su i cuori, che su le creature inanimate?

Nel Capitolo II.° passa l' autore ad esaminare l' es-
senza delle azioni, e delle modificazioni spirituali com-
parata con quella delle azioni e delle modificazioni

corporali; ed egli scrive, fra le altre cose, quanto segue: « Per dare alla materia delle nuove modifica-
« zioni, non è mica necessario di aggiungervi nuovi
« gradi di essere; ma egli basta di ordinare differen-
« temente le sue parti. . . . Il moto della materia
« sembrerà forse meritare qualche cosa di più; ma il
« moto non è che la produzione successiva di un corpo
« in differenti vicinanze de' corpi che lo circondano;
« come il riposo è la produzione continua di un corpo
« nella stessa vicinanza, ed è costante, che per essere
« un corpo prodotto ora in un luogo, ora in un al-
« tro, un corpo non ha un grado di essere di più nè
« di meno. Ora le azioni de' corpi consistono nel
« moto; e per mezzo del moto e del riposo si fanno
« le differenti configurazioni; ma per l' anima non è
« la stessa cosa. L'anima è un essere uno e semplice:
« essa non ha parti, e non è capace per questa via di
« ricevere alcun cambiamento. Il suo essere non cam-
« bierà giammai realmente, se non acquista una realtà,
« cioè qualche grado di essere nuovo, o se egli non
« perde qualche grado di essere antico. »

Nel Capitolo III.° l' autore stesso stabilisce alcuni principj, e sono i seguenti: « Non si dà ciò che non
« si ha. Per conseguenza non si dà più di quello che
« si ha. Se un essere creato aumentasse egli solo il
« suo essere, egli si darebbe più di quello che ha. »

Dopo egli soggiunge i seguenti teoremi per istabi-
« lire la fisica premozione:

« *Teorema I. Una intelligenza non si darà giam-*
« *mai essa sola una modificazione.*

« Un essere creato non aumenterà giammai egli
« solo il suo essere. Or se una intelligenza creata, la
« quale non ha che solamente la potenza di amar Dio
« nel momento A, formasse di più essa sola un atto

« di questo amore nel momento B; O se, non avendo
« che un amore debole, essa ne formasse sola un più
« forte, ella aumenterebbe sola il suo essere.

« *Teorema II. Una intelligenza creata non si*
« *darà giammai essa sola le sue determinazioni.*

« Una intelligenza creata non aumenterà giammai essa
« sola il suo essere. Or se un'intelligenza, la quale non
« ha che la sola potenza di determinarsi nel momento
« A, formasse essa sola nel momento B una determi-
« nazione, essa sola aumenterebbe il suo essere. Perchè
« un essere aggiunto ad un essere finito, lo rende più
« grande, e l'aumenta.

« *Teorema III. Egli bisogna ammettere la pre-*
« *mozione fisica.*

L'autore impiega molte pagine a provar questo teorema: La determinazione è una realtà, che l'anima non aveva pria che si fosse posta in essa; e che perciò non può dare a sè stessa. Più, egli adduce la prova dalla continuata creazione, che sviluppa nel Capitolo V. « La conservazione di un essere non è che la conti-
« nuazione dell'azione per la quale Dio l'ha pro-
« dotto, ed un rinnovamento continuo della sua pro-
« duzione. Or se Dio produce in ogni momento un'
« anima, egli la produce tutta intiera, egli la produce
« con tutto quello che essa ha di reale; egli la pro-
« duce tale quale ella è: egli produce dunque in ogni
« momento in essa, egli fa produrre tutte le sue ope-
« razioni; e questa è appunto la premozione fisica. »

§ 104. Ma il signor Boursier, autore di questa opera, riesce egli a conciliare colla sua premozione fisica l'attività dell'anima? È questo il punto della vera difficoltà. Inoltre, Bayle pretende, che noi non abbiamo alcuna prova sufficiente dell'attività dell'anima; che il sentimento interiore della nostra at-

tività potrebbe essere in noi, sebbene l'anima nostra fosse interamente passiva; egli pretende, che la ragione dimostra esser l'esistenza continuata delle creature una continuata creazione delle stesse: egli pretende inoltre, che questa continuata creazione distrugge l'attività dell'anima; e perciò il libero arbitrio. Ma qual è il risultamento de' suoi raziocinj? Sarebbe forse il negare il libero arbitrio? Non già: Bayle vuol condurre i suoi incauti lettori al dubbio scettico di tutte le cose: egli in effetto, nell' articolo Pirrone, pretende, che noi non abbiamo alcuna certezza della nostra identità personale, perchè noi non siamo sicuri della nostra identità personale, che per la sola testimonianza della nostra coscienza: ora Dio potrebbe creare in questo momento l'anima mia col sentimento di essere stata esistente jeri; ed aver lasciato cadere nel nulla l'anima esistente jeri, o nel momento antecedente all'attuale.

Ma il signor Boursier non è mica un filosofo scettico; egli è un filosofo dommatico, egli ammette la premozione fisica, ed egli ammette insieme l'attività dell' anima, ed il libero arbitrio: egli è dunque nel dovere indispensabile di conciliare questi due dommi: due proposizioni contradittorie non possono essere insieme vere ed insieme false; ma se l'una è vera, l'altra è necessariamente falsa. Quando dunque la contradizione fra due proposizioni è evidentemente dimostrata, un filosofo dommatico dee necessariamente rigettarne una: si può incontrare qualche difficoltà nella conciliazione di due proposizioni, le quali non sono contradittorie che apparentemente; ma quando la contradizione è evidentemente dimostrata, non possono le proposizioni contradittorie ammettersi tutte e due. Or tale per lo appunto è il caso della premo-

zione fisica ammessa dal signor Boursier. Il principio: *Non si dà ciò che non si ha*, e tutti gli altri, che gli sono equivalenti, son riguardati dal signor Boursier come verità necessarie; e perciò può e dee dirsi: *È impossibile che un essere si dia ciò che non ha*; niun essere ha il potere di darsi ciò che egli non ha: non solamente dunque l'anima non si dà attualmente ciò che ella non ha, ma ella non ha il potere di darselo; poichè non ha il potere di fare un contradittorio. L'attività dell'anima, e per conseguenza la libertà umana, è dunque radicalmente distrutta nel sistema della premozione fisica. L'anima non può, in questo sistema, darsi una conoscenza, nè un amore che ella non ha.

Non solamente l'anima non si darà essa sola nè una conoscenza, nè un amore; ma ella eziandio non si darà nè l'una nè l'altra modificazione col soccorso di Dio; ella non concorrerà affatto alla produzione di tali modificazioni. Per concorrere non basta che essa produca in parte l'atto di conoscenza, o quello di amore; bisogna che essa lo produca in intero e che ne sia causa totale, come lo è Dio. Ma se non si dona ciò che non si ha, come l'anima concorrerà a darsi interamente ciò che ella non ha affatto? Se non si dona più di quello che si ha; se col meno non si fa il più, come l'anima concorrerà a darsi interamente ciò che non ha che in parte?

Ma si dirà: I principj, che il signor Boursier ha stabiliti non sono forse evidenti? Non sono forse verità identiche? E l'illazione della premozione fisica non è forse legittimamente dedotta da tali principj? Io mi riserbo di parlare appresso delle prove che si adducono in favore della continuata creazione; e mi limito qui ad esaminare gli altri principj posti dal signor Boursier.

I pretesi principj: *Non si dà ciò che non si ha; Non si dà più di quello che si ha; Col meno non si fa il più*, i quali non sono che uno stesso principio sotto diverse espressioni, intesi degli esseri intelligenti ed attivi, sono assolutamente falsi. L'essenza del potere attivo è di produrre, o di far esistere qualche cosa. Il principio che può porsi per gli esseri attivi è il seguente: *Non si dà ciò che non si può produrre*. L'esperienza interna, su cui dee poggiare l'intera filosofia, m'insegna, che lo spirito umano è un agente, un essere attivo: egli ha dunque il potere di modificarsi e di produrre qualche cosa: le modificazioni sono ciò che egli produce: così ragionando si cammina rettamente verso il vero; poichè si cammina sempre appoggiato sul bastone dell'esperienza; laddove si cade in un abisso di errori e di contradizioni, ragionando su le false massime, che il dommatismo de' metafisici razionalisti pone arbitrariamente.

Un corpo in quiete non può darsi il moto; poichè, noi riguardando il corpo come privo di qualunque attività, vediamo evidentemente, che in un corpo in quiete non si dà alcuna causa del moto. Allora che il sig. Boursier applica allo spirito questa massima: *Non si dà ciò che non si ha*, e le altre a questa equivalenti, egli confonde lo spirito col corpo, l'essere attivo coll'essere meramente passivo; egli commette il sofisma di concludere da ciò che è vero *secundum quid* a ciò che è *simpliciter*, come parla la scuola.

§ 105. Ma vediamo come il signor Boursier intraprende di provare, che Dio, creando in noi un nuovo essere di conoscenza o di amore, si serve de' gradi di essere, che egli trova nell'anima nostra, e li fa concorrere a questa produzione.

« Si concepisce, egli dice, senza molta pena, che « Dio operando nell' anima tutto ciò che ella ha di « essere, di conoscenza, o di amore, mette in opera i « gradi di essere che già vi sono, e fa in maniera che « uno di questi gradi influisca realmente nella produ- « zione di un altro; che un' antica conoscenza in- « fluisca nella produzione di una nuova; che i gradi « i quali già erano nell' anima cooperino e contribui- « scano con ciò che Dio vi aggiunge, per formare « una nuova azione; che, in un vocabolo Dio, dando « all'anima tutto ciò che essa ha di realtà, egli faccia « nondimeno che le sue azioni sieno realmente, fisica- « mente, immediatamente prodotte dall'anima stessa. »

Egli si sforza ancora di spiegar la cosa nella maniera seguente: « Dio tira dal fondo dell' anima no- « stra un nuovo grado di conoscenze, il quale si uni- « sce, s' incorpora coll' antico, lo sviluppa, lo dilata: « perchè, ciò che è molto notabile, questo nuovo grado « non è che lo sviluppamento dell' antico. Ma ciò che « fornisce questo nuovo grado è l'attenzione attuale e « la conoscenza riflessa, che perciò cooperano e con- « tribuiscono a questa nuova conoscenza. La stessa « cosa si dee dire dell' amore. Allora che noi amiamo « un bene come nostro fine; e che si tratta di au- « mentar questo amore, gli antichi gradi di amore « contribuiscono a formare il più grande amore. L'a- « more riflesso, io voglio dire la volontà di amare, o « l' amor dell' amore, è ciò che fornisce e che fa uso « di questi antichi gradi (1). »

Io concepisco, così dico al signor Boursier, senza molta pena, che una conoscenza ed un amore possono contribuire e contribuiscono in effetto ad un' al-

(1) Tom. I, pag. 19 e 25; tom. II, pag. 196.

tra conoscenza e ad un altro amore; ma io concepisco ciò consultando l'esperienza interiore; ma io nol concepisco più supponendo la vostra ipotesi. Suppongo con voi, che l'anima mia non abbia nel momento A che quattro gradi di essere, e che ne abbia cinque nel momento B: siccome ella ha ricevuto da Dio nel momento A quattro gradi di essere, così nel momento B, in cui essa è creata di nuovo da Dio con tutte le sue modificazioni, riceve ancora da Dio i quattro primi gradi di essere non solo, ma eziandio il quinto: ella dunque nulla produce, ma tutto riceve; essa non può perciò esser dotata di alcuna attività. Inoltre l'anima non ha questo quinto grado di essere, alcuno de' quattro primi nol contiene: nè essa dunque, nè i quattro primi gradi formeranno il quinto, se Dio non lo produce egli stesso, voi ne convenite; io aggiungo, che Dio creandolo non farà che essa se lo dia, o che essa concorra alla sua produzione; perchè Dio impiegherebbe inutilmente la sua onnipotenza per farmi dare ciò che io non ho. Dio non può fare un impossibile intrinseco, ciò che egli farebbe, se facesse che l'anima desse a sè stessa ciò che non ha, e che essa producesse ciò che non produce, come ho osservato contro di Monsignor di Meaux.

Dio, dite voi, mette in opera *i primi gradi di essere che sono già nell'anima.* Ma se Dio, il quale ha posto nell'anima i primi gradi di essere, gli mette in opera, è egli solo l'agente, e l'anima non opera affatto: i primi gradi di essere sono fra le mani di Dio come qualche cosa di puramente passivo, come l'argilla fra le mani del vasajo. Voi aggiungete, che Dio fa in modo *che i gradi, i quali erano anticamente nell'anima, cooperino e contribuiscano con ciò che Dio vi aggiunge per formare una nuova azione.*

« Io, ripiglia Condillac nell'esame di questo si-
« stema, discovro qui tre cose: 1.° La cooperazione
« degli antichi gradi di essere; 2.° ciò che Dio ag-
« giunge; 3.° l'azione che ne risulta. Da ciò sembra,
« che non vi sono qui due cause, delle quali l'una è
« subordinata all'altra, e che producono ciascuna in-
« teramente la stessa ed unica azione; ma vi sono
« due cause parallele, che ne fanno ciascuna una
« parte: perchè la cooperazione degli antichi gradi e
« ciò che Dio aggiunge sono due cose molto distinte.
« Ora o la cooperazione degli antichi gradi produce
« qualche cosa, o no. Ma che cosa produrrebbe essa?
« Ciò non è quello che Dio aggiunge: Dio può solo
« esserne la causa. Sarà forse qualche altro essere?
« Ecco dunque qualche cosa che appartiene alla
« creatura e che essa sola produce interamente. Non
« produrrà essa alcuna cosa? Essa dunque nulla fa,
« essa non ha alcuna parte all'azione.

« O pure gli antichi gradi contengono essi intera-
« mente l'essere dell'azione? La loro operazione lo
« produrrà dunque sola interamente, ed è inutile che
« Dio vi aggiunga del suo. Non lo contengono essi
« interamente? La loro operazione nol produrrà dun-
« que interamente anche col soccorso di Dio.

« Ma vi è di più: Che cosa è mai quello che Dio
« aggiunge, e che è sì distinto dalla cooperazione de-
« gli antichi gradi? È forse la nuova azione, ne è
« l'essere? In questo caso il senso della vostra frase
« (se essa ne ha) è almeno molto imbarazzato; ed
« ecco come bisognerà ridurla: *Dio fa in modo che*
« *gli antichi gradi di essere cooperino colla nuova*
« *azione, che egli stesso aggiunge, per formare*
« *questa stessa azione.* Aggiungere un'azione prima
« di formarla ecco ciò che io non intendo. Se essa è

« aggiunta essa è formata, e la cooperazione degli
« antichi gradi diviene inutile alla sua produzione.
« Finalmente ciò che Dio aggiunge, sarà forse qualche
« cosa di meno dell' azione dell' essere, dell' azione?
« L' azione non ne risulterà dunque giammai; perchè
« *col meno non si fa il più.* O se essa ne risulta,
« gli antichi gradi avranno essi prodotto qualche cosa
« che non contenevano affatto; essi avranno fatto
« qualche cosa senza il soccorso di Dio. Che cosa è
« mai dunque, ancora una volta, quello che secondo
« il vostro sistema Dio aggiunge? Egli non bisogna,
« direte voi, ragionar su lo spirito come su la mate-
« ria. Molte parti di materia entrano nella composi-
« zione di un corpo, ma esse non influiscono mica le
« une nelle altre. Non è lo stesso dell' anima: ella è
« semplice; e del nuovo grado di conoscenza e di
« amore coll' antico non si forma che un solo essere.
« Ma perchè e come questa semplicità può ella fare
« che un primo grado di essere influisca nel secondo,
« e lo produca tutto intero? Ciò è, rispondete voi,
« perchè questo non ne è che lo *sviluppamento*, e
« *che vi è un commercio reale, ed una verace e so-*
« *stanziale comunicazione dell' uno all' altro.* Io
« potrei intanto domandare se questo commercio e
« questa comunicazione si trovano fra questi esseri
« prima o dopo la produzione de' nuovi, o nel mo-
« mento stesso della loro creazione. Se si trovano
« prima, come può mai esservi un commercio ed una
« comunicazione fra esseri che esistono ed esseri che
« non esistono? Se dopo, i nuovi son dunque già pro-
« dotti. Per conseguenza, questo commercio e questa
« comunicazione vengono troppo tardi per fare in-
« fluire i primi nella produzione degli ultimi. Final-
« mente se voi pretendete di stabilire questa comuni-

« cazione fra gli uni e gli altri nel momento stesso
« della creazione, ben lungi che si possa riguardare
« la parte degli antichi come un' influenza, ciò sup-
« pone al contrario i nuovi prodotti da un principio
« straniero a noi. Aver commercio con un essere, o
« contribuire alla sua creazione, sono due cose molto
« differenti (1). »

Egli è certo, che le nostre modificazioni non sono un nulla, poichè conoscere e volere sono esistenze; ed ognuno dice con verità: Vi è in me la tal conoscenza, io ho la tal volontà: ma le modificazioni non sono certamente esseri, ma modi di essere; non sono sostanze, ma accidenti; l'autore della premozione fisica riguarda le nostre modificazioni come esseri, o come gradi di essere: questa seconda espressione è oscura: che cosa è mai un grado di essere, che, aggiunto ad altri gradi di essere, aumenta l'essere dell'anima mia? Ciò che aumenta una cosa dee essere della stessa natura della cosa che s'ingrandisce: se dunque de' nuovi gradi di esseri aggiunti all'essere dell'anima mia aumentano questo essere, essi sono esseri; l'essere dell'anima mia è dunque composto di più esseri: l'anima mia, in conseguenza, non è semplice; essa è un insieme di esseri; nè vale il soggiungere, che questi nuovi gradi di esseri s'incorporano a' primi in modo, che non fanno dopo l'incorporazione che un solo essere; poichè ciò include un' altra assurdità: il primo essere dell'anima mia perde dunque la sua natura di essere, o di sostanza, ed i nuovi esseri lo perdono ancora. Ma una sostanza può mai cessar di essere sostanza, se non che per l'annientamento?

I nuovi gradi di essere non sono forse che acci-

(1) Condillac, Trattato de' Sistemi.

denti, che modi? Ed in tal supposizione non aumenteranno giammai la sostanza dell'anima mia. Il signor Boursier, il quale cerca di farci distinguere i modi della materia da' modi dell'anima, nón prende forse de' paragoni dalla materia per farci intendere le modificazioni dell' anima?

Ma finalmente, si dice, è certo, che i modi sono realtà, e quindi richiedono una potenza creatrice, che alle creature non conviene, nè può convenire. Ma, di grazia, domando agli avversarj, l'anima mia può ella far qualche cosa, produrre qualche cosa, o non può fare alcuna cosa; se dite, che essa non può fare alcuna cosa, allora non potete asserire, senza una evidente contradizione, che l'anima mia è attiva: un agente che nulla può fare è un agente e non agente insieme. Se poi dite, che l' anima mia può far qualche cosa, domando ciò che essa può produrre è sostanza, o accidente? Non direte, che è sostanza, perchè la creazione delle sostanze non conviene che al solo Dio. L'anima mia ha dunque il potere di produrre degli accidenti, e di modificar sè stessa. Quando si vuol ragionare di buona fede sarà necessario di arrendersi all'evidenza di questo ragionamento.

Nè vale il dire, che vi sono due specie di cause, cioè le cause subordinate, le quali non operano se non perchè si fanno operare, come il martello non opera se non che per la mano che lo maneggia, e le cause parallele, le quali operano senza improntare la loro azione l' una dall' altra, come due cavalli che tirano. Ciò dico non vale: il martello non è mica un agente: esso riceve il moto dalla mano, e la mano dalla volontà, che è in tal caso il vero agente. Se l'anima non opera, che come si pretende che opera il martello, l'anima non opera affatto; essa è intera-

mente passiva. Si potranno scrivere immensi volumi, si potranno fare tutte le distinzioni che si vorranno, si potranno citare le autorità le più rispettabili, un filosofo saggio non giungerà giammai a dubitare, che vi sia una evidente contraddizione nel supporre, *che un essere, ricevendo da Dio tutto, la sostanza e le modificazioni, ed essendo tale quale è, perchè Dio tale lo fa essere, sia nondimeno attivo.*

§ 106. Ma esaminiamo finalmente, se la proposizione: *La conservazione delle creature è una continuata creazione*, sia una proposizione dimostrata. Io ho trattato questo argomento nel sesto volume del mio Saggio Filosofico su la Critica della Conoscenza: l'oggetto, che io ebbi nel trattarle in quell'opera, fu di sostenere l'autorità della coscienza e della memoria. La coscienza mi dice, che io sono attivo ne' miei voleri: ora se io non son tale, la coscienza m'inganna. Io mi ricordo di aver fatto jeri la tale azione, se l'autorità della memoria può essere illusoria; io non potrò esser più sicuro della mia identità personale; nè in conseguenza di aver fatto ciò che la mia memoria mi dice di aver fatto. Bayle, per sostenere il pirronismo, si serve nell'articolo *Pirrone* della massima: La conservazione è una continuata creazione: per difendere dunque la legittimità de' motivi delle nostre conoscenze io doveva rispondere agli argomenti di Bayle: qui son obbligato di riprodurre le mie risposte, per difendere la libertà dell'anima, che non può sussistere senza l'attività. Le riprodurrò nondimeno con qualche nuova veduta, o, per dir meglio, con un migliore sviluppamento.

Gli avversarj partono da questo principio: *Le creature non possono esistere per sè stesse: esse non possono dunque continuare ad esistere per sè stesse.*

Io nego la conseguenza. Gli avversarj sarebbero obbligati di provarla: eglino dovrebbero provare, che un essere reale esistente creato cade naturalmente nel nulla: io non trovo che eglino abbiano addotto alcuna prova valevole per sostenere la loro pretensione. Un corpo, che si trova in quiete, non potrà muoversi da sè stesso; ma, posto in moto da una causa esterna, esso continua naturalmente a muoversi, senza aver bisogno della ripetizione dell'azione della causa che ha fatto in esso cominciare il moto. Un edifizio non può aver esistenza senza l'operazione dell'artista; ma non è mica necessaria una nuova costruzione perchè l'edifizio continui ad esistere. La costruzione di questo edifizio è certamente un effetto; e l'operazione dell'artista ne è la causa: è dunque falso, *che ciocchè ha bisogno di una causa per esistere, ha bisogno della stessa azione per continuare ad esistere*: nè si dica, non essere ciò applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature; poichè il principio è generale. L'esistenza dell'edifizio è un effetto, come è un effetto l'esistenza delle creature: tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto*. Similmente l'operazione dell'artista, per l'esistenza dell'edifizio è una causa, come è una causa per l'esistenza delle creature l'atto creatore: tutte e due queste operazioni vanno comprese in tutto rigore sotto la stessa categoria di *causa*.

Tutto ciò che esiste è qualche cosa di reale e di positivo: non vi è essere senza una forza per cui tende a perseverare nello stato in cui è: questa tendenza dell'essere creato verso il niente è dunque un'assurdità; e l'azione creatrice non è necessaria affinchè un essere che esiste continui ad esistere.

Ma esaminiamo direttamente l'argomento addotto per la continuata creazione.

Leibnizio scrive: « Per ben esaminare, se la con-
« servazione sia una continuata creazione, bisogna
« considerar le ragioni su le quali questo domma è
« appoggiato. I Cartesiani, ad esempio del loro mae-
« stro, si servono, per provarlo, di un principio, che
« non è mica molto concludente. Eglino dicono, *che*
« *i momenti di tempo, non avendo alcun legame*
« *necessario l'uno coll' altro, non segue dall' essere*
« *io in questo momento che sussisterò nel momento*
« *che seguirà, se la stessa causa che mi dà l'essere*
« *per questo momento non me lo dia eziandio per*
« *l' istante seguente.*

« L' autore dell' Avviso sul quadro del Sociniane-
« simo si è servito di questo raziocinio, ed il signor
« Bayle (autore forse di questo Avviso), lo rapporta
« nei capitolo 141 della Risposta alle Quistioni di un
« Provinciale. Si può rispondere, che in verità non
« segue affatto *necessariamente* da ciò che io sono
« presentemente, che io sarò; ma che pertanto ciò se-
« gue naturalmente, cioè da sè, *per sè,* se alcuna cosa
» non l' impedisce: è questa la differenza, che si può
« fare fra l' essenziale, ed il naturale: ciò è nello
« stesso modo, in cui naturalmente lo stesso moto
« dura, se qualche nuova causa non l' impedisce, o
« nol cambia, perchè la ragione che lo fa cessare in
« questo istante, se essa non è nuova, l' avrebbe già
« fatto cessare più prima.

« Egli bisognerebbe provare, che la creatura esce
« fuori incessantemente dal niente, e tosto vi ricade; e
« particolarmente bisogna far vedere, che il privilegio
« di durare più di un momento, per la sua natura, è
« attaccato al solo essere necessario (1). »

---

(1) Theodicea, par. III, num. 383, e 384.

Questo ragionamento di Leibnizio è esatto, e prova che la ragione addotta da Bayle, pel domma della continuata creazione, è di niun valore. Io aggiungo una riflessione, che mi sembra incontrastabile, ed è, che, supponendo essere l'anima mia creata in ciascuno istante della mia esistenza, non si può dire che essa sia numericamente la stessa in ciascuno di questi istanti. Chiamiamo per chiarezza questi due istanti A, e B: se l'anima mia è creata nell'istante B, essa incomincia ad esistere nell'instante B, e se incomincia ad esistere nell'istante B, è assurdo il supporre che incomincia ad esistere nell'istante A. Se tutte le cose fossero state sempre esistenti, la creazione non avrebbe avuto luogo. Domando: Che cosa Dio produce o crea nell'istante B, una cosa esistente, o una cosa non esistente? Se dite, che crea una cosa esistente, affermate una contradizione, poichè ciò che è esistente nell'atto che è esistente non si produce; e l'azione creatrice in qualunque istante dee, in ordine di natura, essere anteriore all'effetto. Iddio dunque nell'istante B produce l'anima mia non esistente; e perciò bisogna supporre, in ordine di ragione, che l'anima mia esistente nell'istante A cade nel nulla nell'istante B, e che nello stesso istante B l'azione creatrice dal nulla la cava fuori: or dove è mai, io domando, l'identità numerica dell'anima mia in questa supposizione? L'anima mia dell'istante A più non è nell'istante B; in cui una nuova anima è creata. L'effetto prodotto nell'istante A non è forse numericamente diverso da quello prodotto nell'istante B? Se non fosse numericamente diverso, non avrebbe bisogno di una causa numericamente diversa da quella dell'istante A. Si dirà forse, che l'anima mia, la quale è stata creata nell'istante A è quella stessa che è creata nell'i-

stante B? I metafisici supporranno forse l'anima nello stato di possibilità: da questo stato l'azion creatrice, secondo loro, la cava fuori all'esistenza nell'istante A; nell'istante B l'anima ritorna nello stesso stato di possibilità, e da questo stesso stato l'azione creatrice la cava fuori di nuovo all'esistenza.

Ma tutto ciò non è che un lavoro ideale dei metafisici: esso suppone che l'azione creatrice si spieghi su di soggetti possibili: esso suppone che le cose inesistenti abbiano una qualche realtà: esso trasforma le leggi logiche del nostro pensiere in leggi reali delle cose in sè. Io ho fatto vedere la illusione che si nasconde in siffatte supposizioni nella critica dell'Ontologia, che ho trattata nel quinto volume del mio Saggio Filosofico su la Critica della Conoscenza.

Dopo d'avere Leibnizio rigettate come insufficienti le prove degli altri, pel domma della continuata creazione, passa a produrre le sue, e scrive: « Ciò che « può dirsi di certo sul presente soggetto è, che la « creatura dipende continuamente dall'operazione di- « vina, e che essa non ne dipende meno dopo che ha « cominciato, che nel cominciamento. Questa dipen- « denza importa, che essa non continuerebbe ad esi- « stere se Dio non continuasse ad operare; finalmente « che questa azione di Dio è libera. Perchè se fosse « un'emanazione necessaria, come quella delle pro- « prietà del circolo, che derivano dalla sua essenza, « bisognerebbe dire, che Dio ha prodotto sin da prin- « cipio la creatura necessariamente; o pure bisogne- « rebbe far vedere come, creandola una volta, egli si « è imposto la necessità di conservarla. Ora nulla im- « pedisce, che questa azione conservatrice non si « chiami produzione, ed ancora, se si vuole, creazione. « Perchè la dipendenza essendo tanto grande nel se-

« guito che nel cominciamento, la denominazione
« estrinseca di esser nuova o non nuova, non ne cam-
« bia affatto la natura (1). »

La dipendenza dal Creatore è essenziale alle creature. Le creature son sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature son dunque create a ciascun istante della loro durata, per una nuova azione che le produce: io nego la conseguenza. Le cause seconde son sempre cause seconde, ed operano per virtù della prima. Ciò è vero: le cause seconde non hanno dunque il potere di produrre e di cominciare alcuna azione, che sia loro propria: io nego la conseguenza. Se le cause seconde nulla producono esse non son cause: si ammette: dunque una contradizione, cioè una causa non causa. Le creature hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio, e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro Creatore il potere di operare e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature, e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale; e questa non può aver luogo senza di quello: le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*, cioè la loro esistenza determinata, e perciò le loro potenze naturali: le creature, in conseguenza, dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni, e nella continuazione della loro esistenza. Io ammetto dunque la proposizione XXIII del nostro Genovesi (Metaf. lat., par I, cap. II) cioè *che la ragion sufficiente della conservazione è la stessa di quella dell'esistenza;* vale a dire, che tal ragione è

(1) Loco citato, num. 385.

l'atto creatore. La continuazione dell'esistenza delle creature dipende dall'atto creatore; ma questa continua dipendenza non importa mica una continua creazione. Anzi una continuata creazione ripugna alla continuazione di esistenza.

La creazione suppone, che ciocchè è creato non sia esistente prima della creazione, nè insieme colla creazione; poichè è una contradizione, come abbiamo provato, che sia prodotto ciò che già è esistente: per poter concepire la continuata creazione parmi dunque, che non vi sia se non che un solo mezzo, che è quello di supporre, che la continuata esistenza di un essere non sia che apparente, e che l'essere del secondo istante sia diverso da quello del primo: di fatto bisogna concepire due effetti corrispondenti a due produzioni. Perchè abbia luogo la continuazione di esistenza, o sia la durata nelle creature, fa d'uopo che vi sia in queste un *primo*, ed un *secondo*, cioè che vi sia la *causalità*. Quindi è necessario che le creature o modifichino sè stesse, o sieno modificate da una causa esterna, il che non può avvenire nell'atto della creazione, in cui ricevono tutto ciò che esse sono.

La volontà di Dio abbraccia tutto l'universo; quindi nulla accade che non sia o positivamente o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle creature richiede, che si possa dire colle sacre carte: *Deus noster omnia quaecumque voluit, fecit in coelo, et in terra.*

Inoltre la dipendenza delle creature dal Creatore richiede, che Dio possa operare nelle creature, e modificarle, secondo la sua sapienza; e che, in conseguenza, si possa eziandio dire colle sacre carte: *Cor Regis in manu Domini; ubi voluerit inclinabit illud.*

Rigettando dunque la massima, *la conservazione*

delle creature è una continuata creazione, intesa nel senso che abbiamo spiegato, non s'indebolisce nella menoma parte la dipendenza essenziale delle creature dal Creatore, nè il domma importante della provvidenza.

Il signor Crousaz ha fatto delle utili osservazioni su questo oggetto, ed io ne reco qui alcune: « Non si « osserva, che lo zelo con cui si spogliano le creature « di ogni forza attacca la potenza stessa del Creatore, « il quale in questa ipotesi non saprebbe fare alcuna « cosa attiva, e veramente reale, la cui infinita po- « tenza non si estenderebbe, se non che a produrre « delle apparenze di cause, ed a circondarci d'illu- « sioni che ci dispongono a credere, aver egli fatto « ciò che non può farsi.

« Si è fatta un'abitudine di giudicare del merito « e della felicità degli uomini, pel paragone che si fa « degli uni cogli altri: si segue questa stessa abitu- « dine quando si tratta di farci una ideà della gran- « dezza di Dio: voi direste, che egli non la ricava, « se non che dal nostro abbassamento, e che questa « grandezza, sebbene sia infinita, perderebbe del suo « splendore, e della sua superiorità, se noi fossimo « qualche cosa più del nulla. Il contrario di ciò pre- « cisamente è vero. Niente è più naturale, e più ra- « gionevole, che giudicare dell'eccellenza di una causa « dalla grandezza de' suoi effetti: è dunque più l'aver « dato l'essere ad intelligenze che conoscono sè stesse, « che a de' corpi, i quali non conoscono affatto sè « stessi: la potenza e la sapienza di Dio si fanno « meglio osservare nelle piante, che nelle pietre, e si « ammirano più negli animali, che nelle piante. Per » le stesse ragioni è, senza contradizione, una cosa « maggiore il poter creare degli esseri reali, che delle

« semplici apparenze, e degli esseri veramente attivi,
« che esseri senza forza e senza attività. Tali esseri
« sono ben più degni di Colui, la cui potenza è senza
« limiti.

« Si sono spogliate le creature di ogni attività per
« due motivi molto differenti: gli uni lo han fatto colla
« migliore intenzione del mondo, gli altri colla più
« malvagia. Gli uni sono stati contenti di trovare nel
« nulla delle creature, e nella loro estrema ed asso-
« luta debolezza, un motivo de' più efficaci per ob-
« bligare gli uomini a non temere, ed a non amare
« altra cosa, se non che Dio, sola causa immediata
« di tutto ciò che può produrci del piacere e del do-
« lore. Gli altri sono stati contenti di trovarvi una
« ragione per liberarsi da ogni obbligazione, da ogni
« rimprovero, da ogni legge, considerandosi come
« esseri senza attività, unicamente passivi, e trascinati
« da una serie infinita di moti, tutti necessarj, a'quali
« eglino non hanno altra parte, se non quella di ri-
« ceverli e di sentirli. Più i primi hanno della reli-
« gione, più eglino debbono temere di confermare
« gli altri in alcuni principj, le cui conseguenze na-
« turali vanno direttamente al rovesciamento di ogni
« virtù e di ogni religione; e questo stesso dee ren-
« dere questi principj estremamente sospetti: ed ezian-
« dio, se queste conseguenze sono ben tirate, nulla di
« più si dee richiedere, per concludere, che questi
« principj son falsi.

« Se noi non abbiamo alcuna attività reale, se non
« siamo attivi se non che in apparenza, noi non ab-
« biamo mica alcuna libertà reale: siamo liberi in ap-
« parenza, ma in effetto necessitati, e questo senti-
« mento intimo della nostra libertà, che non è meno
« vivo, nè meno chiaro, quando vogliamo attendervi,

« di quello della nostra esistenza, e di quello del no-
« stro pensiere, non è, se non che un sentimento il-
« lusorio. Se sentiamo, che siam liberi senza esserlo,
« perchè non sentiremmo, che pensiamo senza pen-
« sare? La più perfetta certezza si riduce ad una cer-
« tezza di sentimento: rovesciatela, provate con un
« solo esempio che essa è ingannatrice, non ve ne sarà
« più. Ecco il genere umano ridotto al più alterato
« pirronismo. Tutta la morale, tutte le idee di *virtù*
« e di *vizio*, tutto questo sistema ben legato, e fon-
« dato su principj sì semplici e sì chiari, non sarà se
« non che un ammasso di chimere; perchè se non vi
« è libertà, non vi è alcun dovere, non vi è alcuna
« legge, non vi è alcuna morale, o se ve ne è, essa
« non è che una morale chimerica (1). »

Se l' anima mia essendo creata non dura naturalmente, essa non sussiste; e se essa non sussiste non è una sostanza: l'idea di sussistenza è identica coll'idea di sostanza; poichè se per sostanza non s' intende un'esistenza sussistente non si ha alcuna nozione della sostanza: se dunque le creature non sussistono, bisogna necessariamente ammettere il domma dell' unità della sostanza, con tutte le illazioni spaventevoli che dallo stesso derivano.

Abbiamo, io credo, sufficientemente provato, che gli avversarj non adducono alcuna prova sufficiente a favore della continuata creazione delle creature: abbiamo inoltre addotto degli argomenti positivi ed evidenti, che dimostrano il contrario: questi sono: Noi abbiamo il sentimento intimo della nostra attività, ma il sentimento intimo non può essere illusorio: noi dunque siamo attivi.

---

(1) Crousaz, Examen du Pyrrhonisme, par. III, sect. IX, num. 17 et 18.

Noi siamo attivi; ma se la durata delle creature fosse una continuata creazione, noi non saremmo attivi: la conservazione delle creature, o la loro durata non è dunque l'effetto di una continuata creazione.

Noi abbiamo il sentimento della nostra identità personale, cioè sentiamo di essere un essere numericamente l'istesso in tutti gl'istanti della nostra durata, di cui ci ricordiamo chiaramente. Ma nell'ipotesi della continuata creazione dell'anima nostra il sentimento di cui parliamo sarebbe illusorio: l'anima nostra dunque sussiste naturalmente, e non in forza della sua continuata creazione.

Abbiamo mostrato contro di Leibnizio e di Bayle, che il sentimento della nostra attività non potrebbe aver esistenza se l'anima nostra non fosse realmente attiva; abbiamo perciò posto fuor di dubbio per i ragionatori di buona fede il domma importante dell'attività dell'anima.

I filosofi, che combattono l'oggettività del sentimento della nostra attività, non adducono che de' paragoni arbitrarj: come abbiamo veduto nell'esempio della banderuola, eglino moltiplicano sempre invano tali paragoni inconcludenti, ed io do termine a questo Capitolo colla seguente osservazione dell'autore dell' Esame del Fatalismo.

« Spinoza, Bayle, Collins, l'autore anonimo del
« Trattato su la Libertà riconoscono l'esistenza di que-
« sto sentimento della nostra attività, ma pretendono
« che si potrebbe trovare in uno spirito, il quale non
« sarebbe nè libero, nè attivo. Uno schiavo, eglino
« dicono, non si crede libero, perchè sente che fa
« suo malgrado ciocchè fa, e perchè conosce la causa
« straniera che lo forza ad operare; ma perchè non
« conosce il suo padrone, o ne esegue gli ordini senza

« conoscerli, tanto più se questi ordini sono secondo
« le sue inclinazioni. Gli uomini sono in questo stato:
« eglino non sanno che le impressioni de' corpi stra-
« nieri fanno nascere i loro pensieri e le loro diverse
« volontà; e gli ordini, che essi ricevono da tutti gli
« oggetti, sono sempre conformi alle loro inclinazioni,
« poichè producono l'inclinazione medesima: così l'a-
« nima crede determinarsi da per sè stessa, perchè non
« conosce il principio straniero che la determina.

« Esaminiamo questa difficoltà, e vediamo se l'e-
« sempio dello schiavo può concludere qualche cosa
« contro la coscienza o il sentimento della libertà.

« O questo schiavo conoscerebbe gli ordini del suo
« padrone, ed agirebbe in conseguenza di essi; o non
« ne avrebbe cognizione alcuna: nel secondo caso
« non ubbidirebbe al suo padrone: agirebbe da per sè
« stesso, e sarebbe effettivamente libero, e padrone
« delle sue azioni. Se poi conoscesse gli ordini del
« suo padrone, ed agisse per eseguirli, non po-
« trebbe allora ignorare, che agisce per ubbidire al
« suo padrone, nè perciò si potrebbe persuadere di
« esser libero, e che non ubbidisce ad alcuno. Non si
« può dunque supporre schiavo chi si crede libero.
« Lo stesso accaderebbe all' anima relativamente alle
« impressioni de' corpi stranieri. O l'anima sentirebbe
« queste impressioni o no. Nel primo caso conosce-
« rebbe, che altro non fa che ubbidire a queste im-
« pressioni, nè potrebbe credersi il principio delle sue
« azioni; ma le riferirebbe alle impressioni, come alla
« loro cagione. Può l'anima ignorare come agiscono
« gli oggetti, ma non già la loro azione, nè potrebbe
« ignorare la forza che la determina. Nell'altro caso,
« non sentendo le impressioni, queste non esistereb-

« bero per rapporto a lei; e perciò non produrreb-
« bero azione alcuna (1). »

§ 107. I nostri voleri sono dunque azioni nostre, sono modificazioni interne prodotte in noi da noi medesimi. I filosofi domandano: *la coazione toglie essa il volontario?* Ciò vale quanto domandare: *la coazione può essa penetrare nell' interno dell' anima?* Eglino rispondono alla quistione dicendo, che la volontà è immune da qualunque coazione riguardo agli atti eliciti, non già riguardo agli atti comandati. Supporre, che la volontà sia soggetta alla coazione pe' suoi atti eliciti è lo stesso di supporre che ella voglia non volendo; il che è assurdo. La coazione non penetra dunque, e non può penetrare nell' interno dell' anima. La volontà è dunque, per sua natura, immune da qualunque coazione, riguardo agli atti eliciti. Ma per gli atti comandati esterni è certo, eglino dicono, che questi possono esser prodotti da un' altra causa diversa dalla volontà. Un uomo che cade dall' alto di un balcone, perchè gli vien meno il sostegno, egli è trasportato dall' alto in basso dalla forza di gravità, non già dalla propria volontà, come è quando volontariamente scende per i gradini di una scala. Inoltre l' efficacia della volontà è molte volte sospesa: così una paralisia fa sì che il membro affetto, per esempio un braccio, non ubbidisce alla volontà. Similmente un uomo chiuso in una prigione non può sortirne, perchè non ha una forza sufficiente nel proprio corpo, la quale, essendo sommessa alla volontà, possa superare gli ostacoli esterni, che impediscono il corpo di sortir fuori della prigione.

---

(1) Esame del Fatalismo, t. III, lib. III, cap. I.° della sez. II, art. 3.

Ma egli non bisogna confondere questi casi con quelli ne' quali i moti nel proprio corpo si eseguono dalla volontà, ad oggetto di evitare de' mali maggiori a cui l'uomo andrebbe incontro, non volendo quei dati moti. Quando un uomo circondato da una forza armata, che vuol condurlo in un carcere, si mette in cammino per andarvi, egli conosce, che, non volendo camminare, e resistendo, resisterebbe inutilmente, poichè una forza maggiore di quella del suo corpo lo trasporterebbe nel carcere, suo malgrado; egli conosce, che questa resistenza gli cagionerebbe de' maltrattamenti: queste riflessioni lo inducono a camminar volontariamente, per condursi nella prigione che gli è destinata. Ma si risponderebbe meglio, dicendo, che la volontà è immune da qualunque coazione, eziandio riguardo agli atti comandati; poichè la caduta di un uomo in forza della gravità non è un atto comandato; e nel braccio paralitico che non si muove, la quiete non è mica un atto comandato. Egli basta distinguere la volontà dalla sua efficacia. Un atto comandato è un atto voluto; esso non può perciò essere coatto.

I filosofi domandano eziandio: *Un grave timore toglie esso il volontario?* Eglino rispondono dicendo: *Un timore grave, il quale non toglie la ragione, non toglie il volontario, ma lo diminuisce: « metus « gravis, quo stante manet homo sui compos, non « tollit volontarium, sed minuit »*: così, fra gli altri, l'autore delle Istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione. Non trovo esatta questa proposizione. I voleri dipendono interamente da noi: i desiderj, le inclinazioni, le affezioni, si possono eccitare nell'anima nostra dagli oggetti esterni, e noi siam passivi a certi riguardi in tali modificazioni: esse prevengono la nostra volontà, ma non sono i nostri voleri; un

grave timore dispone l'anima a volere certe date cose; ma non produce il volere, il quale dipende da noi. In una furiosa tempesta il mercadante, che si trova sul bastimento in alto mare, getta la mercanzia nel mare: egli è spinto da un grave timore di naufragarsi a questo atto. Questo grave timore, dicesi, non toglie il volontario, ma lo diminuisce; poichè il mercadante getta con dispiacere la sua mercanzia nel mare: egli vorebbe conservarla, se ciò potesse senza il pericolo del naufragio: questo dispiacere, che accompagna l'atto del mercadante, diminuisce il volontario, sebbene nol tolga. I moralisti chiamano questa specie di azioni, *azioni miste*, sembrando che sieno in parte volontarie, ed in parte involontarie.

Io non credo che si debba fare una specie a parte di queste azioni miste. Egli mi sembra, che si confondano le disposizioni a volere, coi voleri. Il mercadante conosce il valore delle sue merci, ed egli ha il desiderio di conservarle. Egli conosce il pericolo del naufragio, e prevede, che, naufragandosi, perderebbe le merci e la vita: egli desidera di vivere; ed il desiderie di vivere dee nel conflitto prevalere al desiderio di conservar la merce; poichè vuole la merce, per goderne, e non può goderne, se egli non è in vita. Io dunque vedo qui un conflitto di giudizj, e di desiderj: io scorgo un giudizio, che pronuncia, essere un minor male il perder le merci, che il perder le merci e la vita insieme: io vedo un conflitto fra il desiderio di conservar le merci, e quello di conservar la vita: in tutto ciò io non ritrovo ancora l' atto della volontà: l'atto del volere viene in seguito; e questo atto è semplice ed indivisibile: come dunque concepire una diminuzione di questo atto prodotto dal timore?

Nondimeno vi è qualche cosa, che distingue queste

azioni dette miste dalle altre. Supponiamo, che un uomo sia ammalato, e che un medico gli prescriva l'uso del latte, pel quale egli ha del desiderio, essendogli piacevole una tal bevanda: in tal caso io non trovo alcun conflitto di desiderj. Egli giudica che il far uso del latte è un bene, perchè tende a dargli la sanità: egli desidera la sanità, e desidera di far uso del latte, perchè piacevole: questo desiderio del latte tende ad un atto a cui tende ancora il desiderio della sanità.

Ma supponiamo un altro ammalato, a cui il medico prescrive l'uso di una bevanda amara e disgustosa: egli desidera di liberarsi dal male da cui è affetto; egli abborrisce l'uso di questa bevanda: il primo desiderio tende all'uso della bevanda disgustosa, il secondo tende al non uso di questa bevanda: vi è dunque qui un conflitto di desiderj. *Le azioni miste dunque si distinguono dalle azioni pienamente volontarie*, non già per gli atti della nostra volontà, ma per i motivi, e per gli eccitamenti che precedono la determinazione della volontà. Quando non vi è conflitto fra questi motivi, ciò che segue dalla determinazione della volontà sarà un' azione *pienamente volontaria*; quando poi vi è conflitto, l'azione, che segue dalla determinazione della volontà, sarà un' *azione mista*; ma queste denominazioni sono relative agli atti imperati, non mica agli atti eliciti; e son relative a' primi per riguardo de' motivi che precedono la determinazione della volontà. Tale mi sembra essere l'esatta analisi di queste due specie di atti volontarj, di cui parlano i moralisti.

Nel distinguerle eglino hanno in veduta di determinare i diversi gradi di colpa, o di merito, che si debbono distinguere negli atti volontarj. Se un uomo è

minacciato di morte, nel caso egli non faccia in giudizio una falsa testimonianza a carico di un innocente; cedendo alla minaccia, ed attestando il falso, egli pecca certamente contro la legge eterna del giusto e dell' onesto; ma la sua colpa sarà minore in questo caso che in quello in cui egli attesterebbe il falso, mosso dall'invidia di veder esaltato l'innocente: questa diversità di colpa dipende qui dalla diversità de' motivi. Si può e si dee secondare il natural desiderio di conservar la vita quando non si offendono i diritti degli áltri: vi è dunque qui conflitto fra due desiderj tutti e due leciti; ma nel caso dell'invidia non vi può esser conflitto che fra la ragione che prescrive il dovere, ed il desiderio dell'invidia a cui si dee resistere. Da ciò mi sembra che dipenda il diverso grado di colpabilità, che i moralisti ravvisano in questi diversi atti.

Supponiamo nell' uomo mosso dall' invidia dei forti rimorsi di coscienza che lo spingono a desistere dal calunniare l' innocente; ma supponiamo inoltre, che i pungoli replicati dell' invidia l' inducano finalmente a calunniarlo; diremo perciò che egli è meno colpevole, perchè ha de' rimorsi, che nol sarebbe se oprasse senza alcun rimorso?

Non mi sembra dunque giusto il principio, da cui i moralisti fanno dipendere il diverso grado di colpabilità negli atti volontarj. Ciò non consiste nell' essere l' atto in quistione più volontario; ma ciò dipende dalla natura del motivo secondo il quale la volontà si determina: se questo motivo è lecito di sua natura, e che è solamente in conflitto con un altro motivo a cui dee esser subordinato, l' atto sarà meno colpevole di quello che lo sarebbe, se il motivo è di sua natura illecito. Questo mi sembra il vero punto di veduta,

sotto del quale si dee riguardare la diversa colpabilità degli atti volontarj.

Rivolgiamo la medaglia, e consideriamo tali azioni relativamente al merito.

L'uomo minacciato dalla morte, se non calunnia l'innocente, supponiamo che ubbidisca alla voce del dovere; e che, attestando la verità, sostenga l'innocente calunniato; diremo noi, che costui è meno degno di lode, perchè il suo atto non è pienamente volontario, essendo la volontà spinta dal timor della morte in direzione contraria, cioè alla calunnia? Diremo noi, che egli sarà meno degno di lode di colui, che, senza esser minacciato dalla morte, e senza avere alcun motivo, che spinga la sua volontà in direzione contraria, attesti l'innocenza calunniata: chi potrà sostenere siffatte proposizioni? I moralisti non hanno dunque ben giudicato delle azioni da loro chiamate *miste*.

Io ho detto, che noi siamo a certi riguardi passivi, riguardo a' desiderj. Ciò richiede uno sviluppamento. Sebbene i nostri desiderj si mostrino alla riflessione interiore, come indipendenti dalla nostra volontà, pure sembrano venire dall' interno di noi medesimi, differenti in ciò dalle nostre sensazioni, le quali sembrano venirci dagli oggetti esterni. Egli è da osservarsi, che si trova qualche cosa di attivo ne' nostri desiderj se si fa attenzione alla natura del desiderio, quale io l'ho spiegata nel primo volume: *Un fantasma piacevole col giudizio dell' assenza dell' oggetto piacevole; o un fantasma doloroso, col giudizio dell' esistenza futura dell' oggetto doloroso*, costituisce il desiderio o l'avversione: ora il giudizio è un atto dell'attività dell' anima: vi è dunque qualche cosa di attivo ne' nostri desiderj: inoltre, sebbene i fantasmi non possano aver esistenza senza le sensazioni, pure si mo-

strano a noi come percezioni interne disgiunte dal loro oggetto. Quindi è che i filosofi hanno dato a' nostri desiderj i nomi d'*inclinazioni*, *d'inquietudini*: *Amor meus pondus meum, fecisti ad te nos, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te*; così parla S. Agostino. Da ciò è derivato eziandio, che alcuni filosofi han confuso erroneamente il desiderio colla volontà, come han fatto Condillac e Laroumiguière.

Allora che dunque nelle mie opere io ho detto, che noi siam passivi ne' nostri desiderj, fa d'uopo intendere ciò nel modo in cui l'ho qui spiegato. Io ho detto, che si debbono distinguere in noi tre specie di fatti; cioè i fatti passivi della sensazione, i fatti attivi, ma necessarj dell'intelligenza, ed i fatti della volontà. I desiderj potranno occupare un luogo medio, poichè hanno un elemento passivo ed un elemento attivo. Pel desiderio è necessaria l'attenzione ed il giudizio; e tali atti son volontarj. Io ho detto, che tali atti son volontarj, ma non mica liberi, poichè non sempre il volontario è libero. Ogni libero è volontario, ma non già ogni volontario è libero; come spiegherò più ampiamente in appresso.

CAPITOLO IX.

Continuazione della stessa materia: della Libertà dalla necessità della natura.

§ 108. Abbiamo provato, che noi siamo attivi nel volere; e che, in conseguenza, la nostra volontà non è soggetta ad alcuna coazione, che viene da cagioni esterne. Ciò è quello che intendesi colle parole, *libertà dalla coazione*; *libertas a coactione*.

Ma ci rimane di esaminare un'altra importante

quistione, cioè se vi sia nell' uomo la *libertà dalla necessità della natura.* Ciò vale quanto il cercare se l'uomo non è determinato necessariamente dalla sua natura ne' suoi voleri particolari; in modo che egli non possa non volere ciò che vuole.

Nel § 61. ho osservato, che vi sono nel nostro spirito alcuni atti fatti da lui stesso, i quali sono accompagnati dalla coscienza di farli, e di potere non farli affatto, di poter sospenderli, o continuarli: ora la testimonianza della coscienza dee riguardarsi come infallibile: fa d'uopo dunque ammettere nel nostro spirito la potenza di non volere alcune cose, che si vogliono, e di volere alcune cose, che non si vogliono. In questa potenza consiste per lo appunto la libertà della necessità della natura.

Il signor D'Alembert, ne'suoi Elementi di Filosofia; ci dà una nozione esatta della libertà di cui parliamo: egli scrive: « Noi diciamo, che l'esistenza della li-« bertà non è che una verità di sentimento, e non già « di discussione: egli è facile di convincersene. Per-« chè il sentimento della nostra libertà consiste nel « sentimento del potere, che noi abbiamo di fare un' « azione contraria a quella che noi facciamo attual-« mente: l'idea della libertà è dunque quella di un « potere che non si esercita, e la cui essenza stessa è « di non esercitarsi nel momento in cui noi lo sen-« tiamo: questa idea non è dunque che una opera-« zione del nostro spirito, per mezzo della quale noi « separiamo il potere di operare dalla azione stessa, « riguardando questo potere ozioso, sebbene reale, « come sussistente nel mentre che l'azione non esi-« ste. Così la nozione della libertà non può essere che « una verità di coscienza. In un vocabolo la sola prova « di cui questa verità sia suscettibile, è analoga a

« quella dell'esistenza de' corpi: gli esseri veramente
« liberi non avrebbero un sentimento più vivo della
« loro libertà di quello che noi abbiamo della nostra:
« noi dobbiamo dunque credere, che siamo liberi. Da
« un' altra parte, quali grandi difficoltà potrebbe pre-
« sentare questa grande quistione, se si volesse ridurla
« alla sola netta enunciazione, di cui essa è suscetti-
« bile? Domandare se l'uomo è libero non è mica
« domandare, se egli opera senza motivo, e senza
« causa, ciò che sarebbe impossibile; ma se egli opera
« per iscelta, e senza costringimento; e su di ciò egli
« è sufficiente di appellarne alla testimonianza univer-
« sale di tutti gli uomini. Quale infelice, pronto a pe-
« rire per i suoi misfatti, ha giammai pensato di giu-
« stificarsi sostenendo a' suoi giudici, che una necessità
« inevitabile l'ha trascinato nel delitto?

« Come la giustizia morale delle leggi è una sequela
« della libertà, e non la libertà una sequela della giu-
« stizia delle leggi, il voler provare, che noi siamo li-
« beri, perchè altrimenti le leggi sarebbero ingiuste,
« mi sembra che ciò sarebbe un rovesciare l'ordine
« naturale delle idee (1). »

La libertà consiste nel potere che ha lo spirito umano di non volere ciocchè vuole, o di volere ciò che non vuole. Io non dico, che la libertà consiste nel potere di operare e di non operare, per non dare occasione di confondere gli atti eliciti cogli atti comandati, o la libertà della volontà coll'efficacia della volontà medesima: la libertà appartiene propriamente, ed esclusivamente all'anima; essa dee ravvisarsi negli atti eliciti: gli atti comandati son liberi, in quanto sono una conseguenza degli atti eliciti liberi.

---

(1) Élémens de philosophie, num. VII.

Il potere, in cui noi facciamo consistere la libertà, è un dato dell' esperienza interna, ed io ho confutato Reid, il quale contrasta alla coscienza la rivelazione di questo potere.

Il signor D'Alembert pretende, che sia un invertire l' ordine naturale delle idee il voler provare, che noi siamo liberi, perchè altrimenti le leggi sarebbero ingiuste. Egli è certo che noi abbiamo il sentimento della nostra libertà, indipendentemente dall'idea della bontà e della malizia dell' azione; poichè sentiamo di esser liberi in molte risoluzioni, che in sè stesse sono indifferenti: così io son libero di volere andare al passeggio, e di non volere andarvi; e volendo passeggiare son libero di passeggiare a diritta piuttosto, che a sinistra; ma egli è certo ugualmente che l'idea del merito, e del demerito importa in sè l'idea di libertà, poichè noi, giudicando che un' azione virtuosa è degna di esser premiata, riguardiamo questa azione come libera; ma ciò sarà più ampiamente spiegato in appresso.

Il signor Le Clerc sembra di non aver conosciuto le due specie di atti comandati, cioè gli atti interni e gli atti esterni; poichè sembra attribuire la libertà agli atti comandati interni, cioè a' giudizj: egli scrive: « Noi siamo liberi in tutti i giudizj su le cose specu- « lative che non riguardano proposizioni evidenti.

« Quando io dico che siamo liberi, io intendo, se- « condo la definizione della libertà, che, assolutamente « parlando, io potrei giudicare non esser vero ciò che « io giudico tale, e che quando io esamino me stesso, mi « sento a questo riguardo in una situazione intera- « mente differente di quella in cui mi sento a riguardo « delle proposizioni evidenti. Io sento che non posso « non credere le ultime, e sento che posso dubitare « delle altre. Ma non debbesi immaginare che per es-

« ser libero in questa occasione si debba avere un
« egual pendio a credere che a non credere: egli è
« perciò sufficiente di non essere invincibilmente in-
« dotto nè all'uno, nè all'altro; ciò è tanto vero, che
« nel mentre che si crede una proposizione dubbia, si
« sente bene, se si rientra in sè stesso, che non vi si
« è attaccato colla stessa forza con cui si è attaccato
« ad una proposizione fondata su d'una dimostrazione,
« e che si può abbandonar questa opinione per pren-
« derne qualche altra, laddove non si abbandonano
« giammai, finchè si conserva il buon senso, i senti-
« menti provati di una maniera matematica (1).

L'autore citato confonde visibilmente gli atti comandati della nostra facoltà di conoscere ed i loro risultamenti colla volontà, o sia cogli atti eliciti della stessa. Abbiamo spiegato, nel primo volume di questa opera, l'influenza della volontà su l'intelletto: abbiamo inoltre spiegato sotto qual riguardo i nostri giudizj possano riguardarsi come volontarj: abbiamo detto che i nostri giudizj dipendono dalla nostra volontà, in tanto che dipende dalla nostra volontà il dirigere la nostra attenzione a questo ed a quell'oggetto, ed il compararli insieme, in una parola, in quanto che la direzione della nostra facoltà meditativa dipende dalla nostra volontà; ma i risultamenti di questa direzione sono necessarj ed involontarj, poichè non dipende dal mio volere il percepire o non percepire la relazione di eguaglianza fra cinque più sette e dodici.

Nè questa necessità può restringersi, come pretende il signor Le Clerc, alle sole proposizioni evidenti; ma si estende a tutti i risultamenti della meditazione. La probabilità che gettando un dado esso presenti nel

(1) Le Clerc, Bibliothèque choisie, t. XII, art. III.

quadrato superiore un dato numero è $^1/_6$; posso io non percepire che sia tanta? Posso io percepire che sia certo che sorta il dato numero? Posso io non conoscere di essere nella perfetta ignoranza circa il numero delle stelle, in modo che io non sia nel caso di giudicare se questo numero sia pari o dispari? I risultamenti della meditazione, quali che sieno, son dunque tutti necessarj, essendo impossibile che io non percepisca ciò che percepisco, e che nol percepisca tale quale lo percepisco, ed essendo impossibile che io percepisca ciò che non percepisco. Egli non bisogna cercare la libertà che ne' soli atti eliciti: gli atti comandati ci sono imputabili in quanto sono comandati, non già in quanto sono indipendenti dalla nostra volontà; perciò ci è imputabile la direzione della nostra facoltà meditativa; ma i risultamenti di questa meditazione essendo necessarj ed indipendenti dalla nostra volontà, non ci sono imputabili.

§ 109. Locke, in vece di ravvisare la libertà negli atti eliciti, o sia nella volontà, la cerca negli atti comandati, e distingue la libertà dalla volontà, riponendo la libertà nella forza motrice: ma giova esporre la dottrina del filosofo inglese, ed esaminarla. Io l'esporrò in tutta la estensione.

« Tutte le azioni di cui noi abbiamo qualche idea
« si riducono a queste due, *movere* e *pensare*, come
« noi l'abbiamo già osservato. Intanto che un uomo
« ha la potenza di pensare o di non pensare, di mo-
« vere o di non movere, conformemente alla prefe-
« renza o alla scelta del suo proprio spirito, sin là
« egli è *libero*. Al contrario, allora che non è nel po-
« tere dell' uomo di operare, fintanto che queste due
« cose non dipendono egualmente dalla preferenza del
« suo spirito che ordina l'una o l'altra, a questo ri-

« guardo l' uomo non è mica *libero* . . . Un uomo
« cadendo nell' acqua, perchè un ponte sul quale egli
« camminava si è rotto sotto di lui, non ha libertà, e
« non è un agente *libero* a questo riguardo, poichè,
« sebbene egli abbia il volere, cioè che egli preferisca
« il non cadere al cadere, intanto come non è in suo
« potere d'impedir questo moto, la cessazione di que-
« sto moto non segue il suo volere: perciò egli non è
« libero in questo caso. Lo stesso è di un uomo che
« batte sè stesso, o che batte il suo amico per un moto
« convulsivo del suo braccio, che egli non ha il po-
« tere d' impedire o di arrestare per la disposizione
« del suo spirito: persona non pensa che un tal uomo
« sia libero a questo riguardo. Supponiamo che si
« porti un uomo, nel mentre che egli è in profondo
« sonno, in una camera ove vi è una persona che egli
« ama molto di vedere e di trattenervisi, e che si
« chiuda la porta colla chiave in modo che non sia
« più in suo potere di sortirne. Questo uomo si sve-
« glia, ed è contento di trovarsi con una persona di
« cui egli tanto bramava la compagnia, e con cui egli
« dimora con piacere, amando meglio di trovarsi con
« questa persona in questa camera che di sortirne per
« andare altrove. Io domando, se egli non resta vo-
« lontariamente in questo luogo? Io non penso che
« persona abbia in idea di dubitarne: intanto questo
« uomo non è in libertà di dimorare in questa ca-
« mera, e di sortirne se egli vuole. *Ed in conse-*
« *guenza la libertà non è un' idea che appartiene*
« *al volere.*

« Lo stesso è de' pensieri dello spirito come de' moti
« del corpo. Allora che un pensiere è tale che noi
« abbiamo la potenza di allontanarlo, o di conservarlo,
« in conformità della preferenza del nostro spirito,

« noi siamo in libertà a questo riguardo. Un uomo
« svegliato, essendo nella necessità di aver costante-
« mente alcune idee nello spirito, non è libero di pen-
« sare o di non pensare, come egli non è in libertà
« d'impedire che il suo corpo tocchi o non tocchi al-
« cun altro corpo. Ma il trasportare i suoi pensieri
« da una idea ad un' altra, ciò sovente è nella sua
« disposizione; ed in questo caso egli è così libero
« rapporto alle sue idee, come è libero riguardo ai
« corpi su de' quali si appoggia, potendo trasportarsi
« da uno su l'altro come gli viene in fantasia. Vi sono
« pertanto delle idee che, come certi moti del corpo,
« sono talmente fisse nello spirito, ehe in certe circo-
« stanze non si possono allontanare, qualunque sforzo
« se ne faccia. Un uomo posto alla tortura non è in
« libertà di non avere l'idea del *dolore*, e di allonta-
« narlo, attaccandosi ad altre contemplazioni. Ed al-
« cune volte una violenta passione opera sul nostro
« spirito, come il vento più furioso opera su i nostri
« corpi, senza lasciarci la libertà di pensare ad altre
« cose, a cui noi ameremmo meglio di pensare.

« Ha luogo la necessità dove non è il pensiero, o
« dove non si ritrova il potere di operare, o di non
« operare conseguentemente ad una direzione partico-
« lare dello spirito. Allorchè questa necessità trovasi
« in un agente capace di volere, e il principio o la
« continuazione di qualche azione è contraria a que-
« sta preferenza del suo spirito, io la chiamo *vio-*
« *lenza;* ed allorchè l'impedimento, o la cessazione
« di un'azione è contraria alla volontà di esso agente,
« mi si permetta di chiamarla *reprimento.* In quanto
« poi agli agenti che non hanno assolutamente nè
« pensiero, nè volere, essi sono agenti necessarj in
« tutti i rapporti.

« Se così sta la cosa, come io la credo, vediamo « se prendendola sotto questo aspetto non potrebbesi « definire la quistione agitata da sì lungo tempo, ma « assurdissima a mio credere, perchè inintelligibile: « *Se sia, o no libera la volontà dell'uomo*. Perocchè, « da quanto ho detto, ne consegue chiaramente, se mal « non mi appiglio, che, in sè stessa considerata, questa « quistione è malissimo concepita, e che il domandare « ad alcuno, *se la sua volontà sia libera*, è una as- « surdità sì grande, come se gli si domandasse, *se il « suo sonno sia rapido, o la sua virtù quadrata*; « essendo la libertà sì applicabile alla volontà come « la rapidità del moto al sonno, e la figura quadrata « alla virtù. Ognuno vede l'assurdità di queste due « ultime quistioni, e chi sentisse seriamente proporle « non potrebbe frenare le risa, avvedendosi ciascuno « di leggieri non convenire le modificazioni del moto « al sonno, nè la differenza di figura alla virtù. Io « credo altresì che chiunque vorrà esaminare addentro « la cosa, vedrà del pari chiaramente che la libertà, « la quale non è che una potenza, appartiene solo agli « agenti, nè potrebbe essere un attributo o una mo- « dificazione della volontà, la quale non è che una « potenza ella stessa (1). »

Io son molto sorpreso di leggere, nell'opera citata di Locke, una dottrina su la libertà evidentemente falsa, e distruttiva di ogni morale. Un uomo risolve di uccidere un altro: la notte egli è colpito da paralisia ad un braccio: questo avvenimento l'impedisce di eseguire questo suo volere: gli è dispiaciuto di non averlo potuto eseguire: dico al signor Locke, questo atto di volere uccidere un uomo, senza averlo potuto

(1) Lib. II dell'Intendimento umano, cap. XXI.

uccidere, è esso un atto illecito, imputabile a colui che l' ha fatto, e che rende costui un delinquente, o non è tale? Se dite di sì, allora, in forza della vostra dottrina, siete obbligato di confessare che questo uomo è reo per un atto non libero; ma un atto non libero è un atto necessario: voi dunque dovete dire, che l' uomo è reo di atti che egli non aveva il potere di non fare: di atti necessarj, che sono una sequela della sua natura: questa dottrina è distruttiva della morale, ed è contraria alla testimonianza della coscienza di tutti gli uomini; se poi dite di no, voi distruggete in un altro modo la morale, e vi opponete ancora alla testimonianza infallibile della coscienza di tutti gli uomini: se questo uomo non è reo di questo atto interno di volontà, allora bisogna dire che la virtù ed il vizio non appartengono alla volontà; che queste qualità sono dipendenti dal corpo o dalle cause esterne materiali; dottrina è questa distruttiva della moralità delle nostre azioni, e smentita dalla testimonianza infallibile della coscienza di tutti gli uomini.

Io suppongo che ho il potere di muovere il mio braccio, d' impugnare il pugnale, e con questo ferro di trafiggere un uomo innocente: domando a Locke, questo moto del mio braccio è esso dipendente dalla mia volontà in modo che esso si pone tosto che io voglio, e che non si pone se io non voglio? Se dite di no, voi non avrete più de' moti volontarj, e tutti i moti del nostro corpo siete obbligato di riguardarli come meccanici; il che, oltre di essere contrario alla esperienza, è ancora contrario alla stessa vostra dottrina: se poi dite di sì, io vi domando di nuovo: Lo spirito umano ha egli il potere di porre questo moto e di non porlo? Se dite di no, non occorre di più parlare di libertà; essa è un vocabolo senza alcun si-

gnificato: se dite di sì, o voi ammettete nell' anima il potere di volere, e di non volere questo atto; o non l'ammettete, cioè, o ammettete nell' anima il potere di produrre questo volere, e di non produrlo, o non ammettete un tal potere; se non l'ammettete, essendo il moto di cui parliamo dipendente dalla volontà, non potete certamente ammettere il potere di porre questo moto e di non porlo: fa d'uopo dunque ammettere nell' anima il potere di volere questo moto e di non volerlo: ora un tal potere appunto è ciò che chiamiamo *libertà dalla necessità della natura;* e si vede evidentemente, che una tal libertà appartiene alla volontà. Locke dice che non può farsi un' idea netta della libertà applicata alla volontà: compiango la disgrazia del filosofo inglese; ma questa non gli è comune col genere umano. Un atto libero è un atto, che si può porre, e non porre, è un atto, pel quale vi è il potere di porlo e di non porlo: ora il volere il moto del mio corpo con cui si esegue l'uccisione dell' uomo recato in esempio, è un volere che io ho avuto il potere di porlo, e di non porlo: questo volere è dunque libero, la libertà è per ciò una proprietà della volontà; e la dottrina di Locke è evidentemente falsa, contraria alla testimonianza della coscienza di tutti gli uomini, e che distrugge la moralità delle umane azioni.

È falso che la volontà e la libertà sono due potenze, come pretende Locke: esse non ne sono che una sola, e questa è *la potenza di volere, e di non volere una stessa cosa.* La libertà conviene alla volontà, poichè lo spirito umano è dotato della potenza di volere e di non volere alcune date cose; e che nell' atto che egli vuole egli ha il potere di non volere ciò che vuole: il volere esclude il non volere; ma non già il potere di non volere; questo potere di non

volere ciò che egli vuole conviene allo spirito umano *in senso diviso;* come suol dirsi, non già *in senso composito;* vale a dire, che nell'atto che egli ha voluto una cosa poteva non volerla; e che dopo d'averla voluta può cessare di volerla; ma non s'intende già, che egli ha il potere di unire insieme il volere ed il non volere. Questo potere è un dato della coscienza; e perciò l'atto libero è quello di cui si ha insieme la coscienza dell'atto e del potere di non farlo: l'atto di cui io qui parlo è l'atto interno del volere; poichè la coscienza non percepisce immediatamente se non che ciò che è interno allo spirito.

È certo che le potenze convengono all'agente, poichè esse non sono che l'agente stesso considerato relativamente alle sue diverse modificazioni. È certo perciò, che la libertà conviene all'agente; ma questo agente a cui conviene la libertà non è mica nell'uomo il corpo, ma lo spirito; e la libertà conviene all'uomo, non per riguardo al corpo, ma per riguardo dello spirito. Allora che si dice, che la volontà è libera non si attribuisce una potenza ad un'altra potenza, ma si qualifica, cioè si determina e si spiega la natura della volontà: si qualificano gli atti di questa potenza. Tutte le dicerie di Locke su di tal oggetto son frivole.

I più grandi ammiratori di Locke hanno, su queste importante oggetto, riconosciuto il suo errore: ecco come parla il signor Degerando: « Si crede da al-« cuni, aver penetrato nella costituzione della natura « umana, per aver riconosciuta una libertà di esecu-« zione, la quale consiste per l'uomo nella facoltà di « fare ciò che egli ha voluto. Come il termine di *li-« bertà* serve insieme ad esprimere questa libertà « esterna o di azione, e la libertà interna o di volere, « coll'ajuto di questo equivoco si abusa di questo vo-

« cabolo, si crede aver abbastanza accordato alla i-
« gnità umana, si tenta di sfuggire alle conseguenze
« di una sì angusta dottrina. Ma che! il prigioniere
« racchiuso in un carcere è privato di tutto ciò che
« voi decorate col nome di libertà: intanto egli me-
« dita di commettere de' nuovi misfatti; egli prende
« la risoluzione di perseverare in questa carriera dan-
« nabile, se egli perverrà a fuggire; egli nutrisce nel-
« l'anima sua snaturata la perfidia, l'odio e la ven-
« detta. Non è egli dunque ancora colpevole? Se egli
« è colpevole, è dunque libero eziandio ne' ferri. Il
« braccio di un assassino è stato colpito di paralisia,
« nell' istante in cui egli andava per trafiggere il seno
« del suo benefattore; egli ha perduto la sua libertà,
« secondo voi. È egli esente di delitto, nel fondo del
« suo cuore? Intanto il delitto suppone la libertà. Un
« uomo generoso volava al mio soccorso: egli è arre-
« stato, incatenato: non vi ha egli più alcun merito
« nella sua azione? Intanto la vostra libertà gli è
« stata rapita, ma il merito nasce dalla libertà. Non
« si può essere abbastanza sorpreso di vedere come
« uno spirito così giudizioso, e così metodico come
« quello di Locke, ha potuto ingannarsi tanto com-
« pletamente quanto egli si è ingannato su la natura
« della libertà. Egli comincia dal supporre, che noi
« abbiamo il potere *di disporre delle nostre idee, e*
« *di preferire una cosa ad un' altra.* Poi egli riduce
« la libertà al potere di fare ciò che si ha voluto, e
« nega ogni libertà di volere: e qual' è mai la sua
« prova? Ella è che l'uomo posto in una camera in
« cui è stata chiusa la porta colla chiave, o che è
« stato privato dell' uso de' suoi membri, non è mica
« libero (1). »

---

(1) Du perfectionnement moral, liv. I, chap. IV.

Ascoltiamo un valente avversario di Locke: « Come
« è fuor di dubbio, che mille ostacoli si oppongono o
« possono incessantemente opporsi alla nostra potenza
« di operare (alla potenza fisica), egli segue, che la
« libertà è in un momento, e ben presto non è più, e
« che eziandio quando ella è, potrebbe essere o non es-
« sere secondo la tale o tal circostanza esteriore. Spie-
« gar così la libertà è distruggerla. La libertà non è e
« non può essere nè nella potenza di pensare nè in quella
« di operare, che hanno le loro leggi e le loro condizioni
« necessarie, ma nella potenza pura di volere, la quale
« sola è sempre accompagnata dalla coscienza di po-
« tere, io non dico pensare, io non dico fare, ma vo-
« lere il contrario di ciò che ella vuole. Locke ha
« dunque distrutta la libertà, rifiutandola alla volontà,
« e cercandola o nel pensiere o nella forza motrice:
« egli la distrugge, ed egli crede aver distrutta la
« quistione stessa della libertà. Ma la credenza del
« genere umano protesta contro l'abolizione della li-
« bertà, e l'istoria intera della filosofia protesta con-
« tro l'abolizione della quistione (1). »

§ 110. Abbiamo mostrato, che la libertà non si dee ritrovare nelle azioni esterne del corpo, nè nelle azioni interne del pensiere, ma negli atti soli della volontà, ove è la sede della virtù e del vizio, del merito e del demerito.

Da ciò segue, essere un errore il riporre la libertà nella deliberazione che precede il volere, o la risoluzione della volontà; poichè questa deliberazione consiste nell'esaminare il valore de' diversi motivi che ci spingono a volere ed a non volere: perciò la deliberazione si esegue nella nostra facoltà di conoscere,

(1) Cousin, leçon 25.

non già nella nostra facoltà di volere: essa è un atto comandato, il cui risultamento è necessario. La libertà non può dunque consistere nella deliberazione. Un vendicativo vorrebbe trucidare il suo nemico: prima di risolversi a farlo egli delibera: in che cosa consiste mai questa deliberazione? Egli vede non essergli possibile il trucidarlo occultamente; poichè il nemico di cui parliamo non sorte fuor di casa di notte, nè cammina di giorno che in luoghi frequentati da molte persone: egli vede, che uccidendolo palesemente è costretto o di fuggire la persecuzione della giustizia, o di soffrire una carcerazione, e quindi una condanna penale: egli paragona i mali, che a lui perverranno da questa uccisione col piacere della vendetta, e con altri beni forse, che egli prevede dover seguire dalla morte del suo nemico: fin qui non vi è nulla di libero nella deliberazione: non vi si trovano che percezioni, giudizj, raziocinj: tutti atti necessarj del nostro intelletto; la libertà non si ravvisa affatto: questa non può trovarsi, se non che nella determinazione della volontà, con cui questo vendicativo o vuole uccidere il suo nemico, o non vuole ucciderlo: qui è la libertà, e non già nella deliberazione precedente.

Mi direte, che questa deliberazione è un atto comandato, e perciò libero; e che in conseguenza in esso consiste la libertà; ma questa replica è distrutta dalle osservazioni antecedenti, con cui abbiamo provato contro di Locke, che la libertà consiste negli atti eliciti; e che non si attribuisce agli atti comandati, se non perchè questi sono dipendenti ed in quanto son dipendenti dagli atti eliciti liberi.

Il signor Le Clerc, ammiratore di Locke, non ha approvato la dottrina del filosofo inglese su la libertà; ma egli, sebbene difensore della libertà, sembra, di

non averne conosciuto la vera natura: egli ripone la libertà nella deliberazione, e pensa, che, terminata la deliberazione, la libertà termini ancora. Stimo cosa utile il riferire qui le sue osservazioni: « I.° Egli è « certo, che non vi è se non che la felicità in gene« nerale, o il sommo bene che si ama, senza aver la « libertà di non amarlo; o la infelicità in generale, « che si odia indispensabilmente. Tutti gli altri beni « particolari, di qualunque maniera che essi si pre« sentino al nostro spirito, non attirano inevitabilmente « il suo amore. II.° Alcune volte essi non ci toccano, « che secondo la loro relazione colla nostra felicità, « allora che noi ci lasciamo condurre dalla ragione. « III.° Sovente la disposizione in cui ci troviamo, « delle lunghe abitudini, delle passioni forti c'indu« cono ad amare alcuni di questi beni particolari. « IV.° Altre volte si trova molta fantasia ne' nostri « gusti, che noi regoliamo molto capricciosamente. « Tutti questi motivi sono sovente uniti, per « guadagnarci il cuore; sovente ve ne sono sola« mente alcuni, i quali operano su di noi: ma chec« chè ne sia, noi sentiamo, che l'amore de' beni par« ticolari non è tanto padrone delle anime nostre, che « nel tempo medesimo in cui esse sono da questo « amore possedute, noi non potessimo disfarcene, e « non è raro, che noi ce ne disfacessimo; laddove noi « desideriamo sempre di esser felici, e questo deside« rio non può esser diminuito in noi in qualunque « stato noi fossimo.

« Sebbene io sostengo, che noi siamo tutti convinti « interiormente di questa libertà, intenderebbe molto « male il mio pensiere, se alcuno immaginasse, « che io credo gli uomini sempre egualmente disposti « ad amare, o a non amare i beni particolari, a' quali

« eglino si attaccano. Io son convinto, al contrario,
« che una lunga abitudine, o un lungo attaccamento
« a certi oggetti rendono l'uso della libertà molto più
« difficile. Un uomo dabbene, confermato nella virtù
« da una lunga pratica di ciò che è conforme alle
« leggi divine, non saprebbe divenire in un colpo nè
« indifferente per la virtù, e pel vizio, nè scellerato;
« ed un uomo malvagio neppure può in un momento
« divenire un uomo dabbene, nè ancora porsi in una
« disposizione, in cui egli sia in equilibrio fra il vizio,
« e la virtù. Ma io dico, che l'uomo il più dabbene
« su questa terra può commettere delle colpe parti-
« colari, quantunque opposte alle sue abitudini, e che
« poco a poco egli potrà scancellare queste stesse abi-
« tudini, e divenire un uomo malvagio: similmente
« dico, che un uomo malvagio in qualche intervallo,
« in cui egli non è molto agitato dalle sue passioni,
« può fare delle buone azioni contro il suo costume,
« e prendere delle misure per emendarsi poco a poco.
« Io non entro qui nella controversia teologica della
« necessità dei soccorsi estraordinarj del cielo, per li-
« berarsi da una cattiva abitudine, e delle grazie che
« Dio può spandere sul genere umano per questo og-
« getto. Queste quistioni mi menerebbero troppo
« lungi, e non contribuirebbero in alcun modo a far
« conoscere la natura della libertà. Egli basta di sta-
« bilire in generale, che noi non siamo determinati
« necessariamente nè al bene, nè al male. . .

Dopo di avere il signor Le Clerc applicato questi principj a rilevare alcuni errori di Locke, dei quali parleremo appresso, egli viene a determinare in che consiste la *libertà d'indifferenza*, ed egli dice quanto segue: « Io rapporterò quanto Locke dice all'art. II, « ove, dopo di aver dato una piccola ricapitolazione

« del suo sentimento, egli parla così: *Io so che alcuni*
« *fanno consistere la libertà dell'uomo in una In-*
« *differenza, la quale precede la determinazione*
« *della sua volontà. Da costoro, che fanno tanto*
« *caso su questa antecedente indifferenza come eglino*
« *la chiamano, desidererei sapere se questa da loro*
« *supposta indifferenza preceda altresì la cognizione*
« *ed il giudizio dell'intelletto, non che la determi-*
« *nazione della volontà, essendo difficile il collo-*
« *carla tra que' due termini, voglio dire immedia-*
« *tamente dopo il giudizio dell'intelletto, ed avanti*
« *la determinazione della volontà, poichè la deter-*
« *minazione della volontà segue immediatamente il*
« *giudizio dell'intelletto, e, d'altronde, collocare la*
« *libertà in una indifferenza che preceda il pen-*
« *siero ed il giudizio dell'intelletto, è un far con-*
« *sistere la libertà in uno stato di tenebre, in cui*
« *non si possa nè vedere nè dire alcuna cosa. Al-*
« *meno si è collocarla in un soggetto incapace di*
« *libertà, nessun agente essendo capace di libertà,*
« *se non in conseguenza del pensiero e del giudizio*
« *che in esso lui si riconosce. Non essendo io poi*
« *molto sottile in fatto di espressioni, convengo con*
« *costoro che amano così parlare, che la libertà con-*
« *siste nell'indifferenza; ma in una indifferenza che*
« *rimane dopo il giudizio dell'intelletto, ed anche*
« *dopo la determinazione della volontà: il che non*
« *è una indifferenza dell'uomo (poichè dopo il giu-*
« *dizio che egli ha fatto di ciò che è o non è me-*
« *glio a fare, non è più indifferente), ma una in-*
« *differenza delle facoltà operative dell'Uomo, le*
« *quali dimorano ugualmente capaci di agire o di*
« *non agire dopo e avanti la determinazione della*
« *volontà, e che sono in uno stato che può chiamarsi,*

« *se si vuole indifferenza. L'uomo è tanto libero per*
« *quanto si estende quella indifferenza, e non più.*
« *Per esempio io ho il potere di muover la mia ma-*
« *no o di lasciarla in riposo; quella facoltà opera-*
« *tiva può muover la mia mano o non muoverla, ed*
« *io sono a questo riguardo perfettamente libero. La*
« *mia volontà determina essa questa facoltà opera-*
« *tiva al riposo? Io sono ancora libero, perchè l'in-*
« *differenza di quella facoltà operativa, per agire o*
« *non agire, resta ancora; il potere di muover la*
« *mia mano non è mica diminuito per la determi-*
« *nazione della mia volontà, che presentemente le*
« *ordina di restare in riposo. L'indifferenza di que-*
« *sta facoltà ad agire o a non agire è nello stesso*
« *stato di prima; come si vedrà se la volontà la*
« *mette alla prova ordinandole il contrario. Ma se*
« *durante il riposo della mia mano, essa è affetta*
« *da una paralisia subitanea, l'indifferenza di que-*
« *sto potere operativo è perduta, e nello stesso tempo*
« *è perduta la mia libertà. Io non ne ho più a quello*
« *riguardo, ma sono nella necessità di lasciare la*
« *mia mano in riposo. Da un altro lato, se la mia*
« *mano è posta in moto da una convulsione, l'in-*
« *differenza della mia facoltà operativa è annien-*
« *tata da questo moto, e la mia libertà in questo*
« *caso è perduta perchè io sono nella necessità di*
« *lasciar muovere la mia mano. Io ho aggiunto ciò*
« *per mostrare in qual sorte d' indifferenza la li-*
« *bertà mi sembra consistere. In quella indifferenza*
« *ella dunque consiste, ed in niuna altra, sia reale,*
« *sia immaginaria.* Come io so ciocchè ha dato oc-
« casione al nostro autore di aggiunger queste parole,
« io dirò in generale, esser sorprendente che il signor
« Locke non avesse meglio compreso il sentimento di

« coloro che stabiliscono la libertà nell' indifferenza ;
« poichè questo sentimento è perfettamente conforme
« alla definizione che egli stesso ha dato della libertà,
« la quale *è il potere di fare o di non fare*; ciò che
« comunemente si appella *l'indifferenza*: sembra dalle
« sue obiezioni che egli non aveva quasi idea del sen-
« timento che intraprendeva di confutare: I.° Quando
« si parla della libertà dell' anima nostra nelle sue
« azioni, si dice che ella è *indifferente* nelle sue azioni
« libere, non già quando ella non vi pensa, perchè non
« si fa allora alcuna riflessione su la libertà dell'anima;
« nè quando esse son fatte, perchè essa è allora deter-
« minata; *ma nel mentre che essa delibera se la farà*
« *o no, sino al momento in cui ella opera*, perchè
« nulla la determina necessariamente ad operare o a
« non operare. Per esempio si tratta di sapere se io
« consentirò a qualche proposizione che mi si fa, o non
« consentirò. Nel mentre che io delibero, come non
« sono determinato da alcun motivo, nè da alcuna ra-
« gione invincibile, io sono nell' *indifferenza*. II.° Si
« potrebbe ancora dire, che si è nell'indifferenza dopo
« il consenso dato, per sapere se si continuerà o no
« di fare ciò che si è cominciato. III.° *L'indifferenza*
« o la libertà (perchè ciò è qui la stessa cosa) non è
« nelle facoltà operative come egli le chiama; ma nel-
« l'anima stessa che delibera, e che si determina libe-
« ramente. IV.° Egli sarebbe molto meglio non parlar
« che dell'anima, senza far entrar qui le idee astratte
« delle facoltà, che moltiplicano l'uomo in tanti esseri
« quante facoltà si distinguono, e che imbrogliano que-
« sta materia invece di rischiararla. Egli bisogna dire
« che mentre l'anima delibera, ella è libera o nell'*In-*
« *differenza*, che ella perde la libertà a riguardo di
« un' azione particolare tosto che ella l' ha fatta; ma

« che la conserva pel seguito. Osservate, che il voca-
« bolo *d'indifferenza* non significa qui, che l'anima
« non ha maggior pendio per operare che per non
« operare; ma solamente che essa non è determinata
« necessariamente nè all'uno nè all'altro. V.° Gli
« esempj che il signor Locke apporta del muover la
« mano non sono affatto al proposito, perchè l'anima
« non opera meno allora che le sue volontà non sono
« eseguite al di fuori, che quando esse lo sono. Ciò non
« ha alcun rapporto essenziale colla sua libertà, la
« quale è tutta racchiusa in sè stessa. Tutte le azioni
« dell'anima consistono ne' suoi giudizj, ne' suoi vo-
« leri, che non sono liberi se non quando nulla li de-
« termina necessariamente, cioè quando non si tratta
« nè dell'evidenza nè del bene in generale (1). »

Il signor Le Clerc ha ben rilevato l'error di Locke, il quale fa in parte consistere la libertà in una potenza motrice del corpo, che si esercita secondo gli atti della volontà; errore che abbiamo confutato di sopra, ed è veramente una cosa assai sorprendente un tale errore in Locke. Che! se una paralisia colpisce il mio braccio o una convulsione lo fa muovere, io perdo la mia libertà? Ma se la cosa è così, la libertà appartiene al corpo, non già all'anima; poichè la paralisia e la convulsione attaccano il corpo e non l'anima: ma già ho di sopra invincibilmente confutato un tal errore. Nondimeno il signor Le Clerc non ha ben conosciuto la natura della libertà; allora che egli l'attribuisce egualmente a' giudizj ed ai voleri. Il giudizio è un atto necessario nel suo risultamento, sebbene in quanto si esegue è un atto comandato: ora la libertà conviene a' soli atti eliciti, ed è una proprietà

(1) Bibliothèque choisie, tom. XII, artic. XIII.

esclusiva della volontà. Il signor Le Clerc pretende che l'anima è libera finchè delibera, e che ella perde la libertà per un' azione particolare tosto che l' ha fatta. Questa maniera di esprimersi mi sembra molto equivoca. L' anima è libera finchè delibera: se ciò significa, che la libertà consiste nel deliberare, questa proposizione è falsa, come ho provato; poichè la deliberazione, cioè l'esame de' motivi, che spingono a fare una qualche azione, appartiene alla facoltà di conoscere, a cui non conviene la libertà. Se con questa proposizione s' intende che l' atto volontario per esser libero dee esser preceduto dalla deliberazione; in tal senso anche la proposizione mi sembra falsa. La deliberazione non interviene per quegli atti, pe' quali abbiamo acquistato l' abito di farli. Un uomo dabbene, vedendo un infelice, che egli può soccorrere e che a lui chiede del soccorso, non delibera mica, se dee o no soccorrerlo; ma il soccorrerà immantinenti. Un ladro, dall'altra parte, se gli si presenta l' occasione di rubare senza essere scoverto, non delibera se dee rubare o no. Che faremo noi di questi atti virtuosi indeliberati? Li toglieremo forse dal rango degli atti meritevoli di premio? Che faremo eziandio di questi atti viziosi indeliberati? li riguarderemo come innocenti perchè indeliberati? Si può forse sostenere una tal dottrina? Un uomo il quale colle sue replicate azioni ree è giunto a soffocare i rimorsi della sua coscienza, avrà perciò perduta la libertà in queste azioni? Se la cosa è così, l'abitudine nel vizio produce il privilegio di fare incolpabilmente le più inique azioni: illazione è questa, la quale dimostra evidentemente la falsità del principio, da cui essa legittimamente scende.

Io so, che vi sono de' filosofi, i quali pensano che tali atti della volontà son preceduti da una celere de-

liberazione; ma io non posso ammettere una tal dottrina. La deliberazione non può aver luogo se non vi sono de' motivi i quali si collidono, e spingono la volontà in direzioni contrarie. Ora non parmi che si possano supporre tali motivi contrarj negli esempj da me recati; e perciò gli atti della volontà, di cui abbiamo parlato, non son preceduti da alcuna deliberazione.

Il signor Le Clerc pretende, *che l'anima è libera finchè delibera sino al momento in cui ella opera, cioè vuole*. Questa proposizione è falsa: l'anima è libera nell'atto stesso del suo volere, poichè la natura di questo volere è di esser libero, poichè nell'atto che l'anima vuole una cosa vi è in lei il potere di non porre questo volere, e di porre il non volere: questo potere si sente pria dell'atto: se mi direte, che questo potere non si senta pria dell'esercizio io vi dirò: Facciamo una scommessa: se scriverò mi darete mille ducati, se non iscriverò ve ne darò diecimila, o pure, a vostra scelta, se scriverò vi darò diecimila ducati, se non scriverò mi darete mille ducati; e se volete diminuirò la somma a vostro favore, cioè vi darò cento mila ducati se guadagnerete la scommessa, mi darete un ducato se la guadagnerò io: nell'atto che io vi dico ciò sono sicuro che guadagnerò la scommessa, come son sicuro, che cinque più sette son eguali a dodici; ed io ne son sicuro, perchè sento in me il potere di volere scrivere e di non volere scrivere. La libertà si sente dunque pria dell'esercizio, cioè prima dell'atto libero: essa si sente coll'atto, poichè noi abbiamo la coscienza di questo atto, cioè di questo volere, come di un volere libero, come di un volere la cui esistenza non esclude, anzi è necessariamente unita coll'esistenza del potere di non porre questo volere, e di porre il non volere dello stesso oggetto voluto. È dunque falso che l'anima è libera finchè delibera.

Il signor Le Clerc dice ancora; che l'anima perde la sua libertà riguardo ad un' azione particolare, tosto che ella l'ha fatta: questa maniera di parlare neppure mi sembra esatta. È certo, che l'anima non può fare, che un suo volere passato non sia stato, ma essa può esercitare la sua libertà riguardo a questo stesso volere passato! Essa può volere che un tal volere sia stato, e può non volere che non sia stato: nel primo caso ella si compiace di aver voluto, nel secondo caso si pente di aver voluto; e tanto questa compiacenza volontaria che questo volontario pentimento sono degli atti eliciti liberi; e come tali sono degni di premio se son virtuosi, e di pena se sono illeciti. Colui che si compiace di aver male operato pecca in questa compiacenza: *laetantur cum male fecerint*. Colui, che si pente di aver male operato fa un atto di virtù. La libertà dunque è esistente nell'anima prima dell'atto, coll' atto e dopo l'atto.

§. 111. Ma sviluppiamo più estesemente la dottrina che abbiamo stabilito su la deliberazione. Si domanda in primo luogo: *la libertà consiste essa nella deliberazione che precede il volere?* Abbiamo risposto negativamente a questa quistione, facendo vedere, che la deliberazione si esegue nella nostra facoltà di conoscere, nell'intendimento, il quale è una facoltà necessaria. Il signor Cousin ha ciò ben conosciuto, ed io riferirò or ora ciò che egli dice su tal oggetto. Si domanda in secondo luogo: *quei voleri che non sono preceduti da alcuna deliberazione son essi liberi?* Abbiamo risposto affermativamente ad una tal domanda; avendo stabilito che la deliberazione non è essenziale alla libertà. Il signor Laroumiguière non è del mio parere: egli insegna, che la libertà è il potere di volere, o di non volere dopo la deliberazione: io rife-

rirò ciò che egli dice su di tal particolare. Incominciamo dal signor Cousin: « L'atto libero è un fenomeno, che contiene molti elementi differenti mescolati insieme. Operare liberamente è fare un'azione colla coscienza di potere non farla: ora fare un'azione colla coscienza di potere non farla suppone che si abbia preferito il farla al non farla; cominciare un'azione potendo non cominciarla, ciò è aver preferito il cominciarla; continuarla potendo sospenderla, è aver preferito il continuarla; menarla al dato termine potendo abbandonarla, è aver preferito il compierla. Or preferire suppone che si avessero dei motivi di preferire, dei motivi di fare quest'azione e dei motivi di non farla, che si conoscessero questi motivi, che sono stati preferiti questi a quelli; in un vocabolo, la preferenza suppone la conoscenza de' motivi favorevoli e contrarj. Che questi motivi sieno passioni o idee, errori o verità, questo e quello poco importa; ciò che importa è di sapere qual è qui la facoltà in giuoco, cioè che conosce questi motivi, che preferisce l'uno all'altro, che giudica esser l'uno preferibile all'altro, perchè preferire è appunto ciò. Or chi conosce, chi giudica se non che l'intelligenza? L'intelligenza è dunque la facoltà che preferisce. Ma per preferire gli uni agli altri, per giudicare, che gli uni sono preferibili agli altri, non basta di conoscere questi diversi motivi, fa d'uopo eziandio averli comparati e pesati; bisogna aver deliberato su questi motivi col fine di concludere; in effetto, preferire è giudicare definitivamente, è concludere. Che cosa è dunque deliberare? Deliberare non è altra cosa se non che esaminare con dubbio, valutare la bontà relativa dei diversi motivi senza osservarla ancora con quella evidenza che trascina il giudizio,

« la convinzione, la preferenza. Ora chi è quegli che
« esamina, chi è quegli che dubita, chi è quegli che
« giudica, che non bisogna ancor giudicare affinchè si
« giudichi meglio? Evidentemente è l' intelligenza.
« questa istessa intelligenza, che più tardi, dopo di
« aver fatto molti giudizj provisorj, abrogherà tutti
« questi giudizj, giudicherà che essi son meno veri,
« meno ragionevoli che un tal altro; farà quest'ultimo
« giudizio, concluderà e preferirà dopo d'aver delibe-
« rato: l'intelligenza dunque è ciò in cui accadono e il
« fenomeno della preferenza e gli altri fenomeni che
« suppongono questo. Sin qui noi dunque siamo an-
« cora nella sfera dell'intelligenza e non in quella del-
« l'azione. Sicuramente l' intelligenza ha le sue con-
« dizioni; niuno esamina senza volere esaminare, e la
« volontà interviene nella deliberazione; ma essa è la
« semplice condizione, non è il fondo del fenomeno;
« perchè se è vero che senza la facoltà di volere, ogni
« esame ed ogni deliberazione è impossibile, è vero
« eziandio che la facoltà, stessa, la quale esamina e de-
« libera la facoltà, che è il soggetto proprio dell' esa-
« me, della deliberazione, e di ogni giudizio sospen-
« sivo o decisivo, è l'intelligenza. La deliberazione e
« l' intelligenza sono dunque de' fatti puramente intel-
« lettuali. Seguitiamo la nostra analisi.

« Noi abbiamo concepito i diversi motivi per fare o
« non fare un' azione; noi abbiamo deliberato su que-
« sti motivi, e noi abbiamo preferito gli uni agli altri;
« noi abbiamo concluso che bisognava piuttosto fare
« che non fare; ma concludere, che bisogna fare, e non
« fare non è la stessa cosa. Quando l' intelligenza ha
« giudicato che bisogna far questo o quello su tali o
« tali motivi, egli rimane di passare all' azione e di
« risolversi, di prendere il suo partito, e di dire a sè

« stesso, non più *io debbo fare*, ma *io voglio fare*.
« Or la facoltà la quale dice: Io debbo fare, non è e
« non può essere la facoltà, la quale dice, Io voglio
« fare, io prendo la risoluzion di fare. Qui cessa com-
« pletamente l'uffizio dell'intelligenza. Io debbo fare
« è un giudizio; io voglio fare non è un giudizio, nè
« in conseguenza un fenomeno intellettuale. In effetto,
« nel momento in cui prendiamo la risoluzione di fare
« tale azione, noi la prendiamo colla coscienza di po-
« ter prendere la risoluzione contraria. Ecco dunque
« un elemento nuovo, che non bisogna confondere col
« primo: questo elemento è la volontà; ma siccome giu-
« dicare che bisogna fare non è voler fare, così voler
« fare non è ancora fare. Volere è un atto non un giu-
« dizio, ma un atto perfettamente interno. Se non vi
« fosse un mondo esteriore, non vi sarebbe affatto al-
« cuna azione terminata; e non solamente bisogna che
« vi sia un mondo esteriore, ma bisogna, che la po-
« tenza di volere, che noi abbiamo riconosciuta dopo
« la potenza di comprendere e di giudicare, sia legata
« ad un'altra potenza, ad una potenza fisica, che le
« serva d'istrumento con cui ella possa operare nel
« mondo esterno. La potenza fisica necessaria all'azione
« è l'organizzazione, ed in questa organizzazione è
« riconosciuto, che il sistema muscolare è l'istrumento
« speciale della volontà. Così, per dir tutto in breve,
« l'azione totale di cui non dovevamo far l'analisi si
« risolve in tre elementi perfettamente distinti: 1.° L'e-
« lemento intellettuale che si compone della conoscenza
« de' motivi favorevoli o contrarj della deliberazione,
« della preferenza, della scelta; 2.° L'elemento vo-
« lontario, che consiste nè più nè meno in un atto in-
« terno, cioè, la risoluzion di fare; 3.° L'elemento
« fisico, o l'azione esteriore.

« Egli si tratta ora di ricercare su quale di questi « tre elementi cade precisamente la libertà, cioè la co- « scienza di fare, colla coscienza di poter non fare: « cade egli forse sul primo elemento, l'elemento intel- « lettuale dell'azione libera? No, perchè non è in po- « ter dell'uomo il giudicare, che il tal motivo è pre- « feribile a tal altro: noi preferiamo il tal motivo al « tal altro, secondo la nostra natura intellettuale, che « ha le sue leggi necessarie, senza aver la coscienza « di poter preferire o giudicare altrimenti, ed ancora « colla coscienza di non poter preferire e giudicare al- « trimenti che come noi giudichiamo. Non bisogna dun- « que in questo elemento cercar la libertà; molto meno « bisogna ricercarla nel terzo elemento nell'atto fisico, « perchè questo atto suppone il mondo esteriore, un'or- « ganizzazione che vi corrisponde, ed in questa orga- « nizzazione un sistema muscolare, sano e convene- « vole, senza di che l'atto fisico è impossibile.

« Tralasciate il primo ed il terzo elemento, il giu- « dizio e l'atto fisico, e supponete che il secondo ele- « mento solo, il volere, sussista, l'analisi scovre in « questo solo elemento due termini ancora, cioè, un « atto speciale di volere, e la potenza di volere in noi, « alla quale noi lo rapportiamo. Questo atto è un ef- « fetto per rapporto alla potenza di volere che ne è la « causa, e questa causa per produrre il suo effetto non « ha bisogno di altro tentativo, nè di altro istrumento « che di sè stessa (1). »

Il filosofo, di cui ho esposto il sentimento su la libertà, prova molto bene, che la libertà non consiste nella deliberazione; ma egli sembra di credere, che la deliberazione sia una condizione necessaria per l'atto

(1) Loco citato.

libero, su di che io penso altrimenti. Inoltre vi sono altre cose in ciò che ho riferito che danno motivo ad una critica. L'atto libero, dice il signor Cousin, è un fenomeno, che contiene molti elementi mescolati insieme. In primo luogo a me non piace, parlando de' fatti del pensiere, di far uso del vocabolo di fenomeno. La libertà non è mica una cosa apparente, ma una cosa reale.

La libertà non è un fenomeno composto: l'intelligenza è una condizione per l'atto libero; ma non è un constitutivo dello stesso: l'organizzazione fisica non è un elemento della libertà, poichè il signor Cousin conviene, che l'atto libero può esistere, ancora che l'organizzazione sia impotente per i moti corrispondenti a' voleri dell'anima.

§ 112. *La libertà consiste essa nella deliberazione?* Abbiamo mostrato che la deliberazione appartenendo all'Intelletto, la libertà non può essere riposta in essa. Il signor Cousin ne conviene.

Vi sono in noi de' voleri non preceduti da deliberazione? Abbiamo mostrato che ve ne sono; ed io aggiungo esser necessario di ammetter de' voleri non preceduti da deliberazione. La deliberazione è un atto comandato, e perciò dee esser preceduta da un volere. Ora se ogni volere dee esser preceduto da deliberazione, avremo una serie di termini senza un primo termine, il che è assurdo. In questa serie di voleri e di deliberazioni non può il primo termine consistere nella deliberazione; poichè questa, essendo un atto comandato, suppone un volere precedente; non può consistere nel volere, poichè si suppone che ogni volere dipende da una deliberazione precedente. Questa serie è dunque impossibile; perciò bisogna ammettere nel nostro spirito dei voleri non preceduti da deliberazione.

I voleri non preceduti da deliberazione possono esser liberi? Abbiamo mostrato che vi sono de' voleri non preceduti da deliberazione, i quali sono liberi; e ne abbiamo addotto per prova le tante azioni abituali de' giusti e degli scellerati consumati, le quali son fatte subito senza alcuna deliberazione, e che sarebbe assurdo il riguardarle come non libere.

Lo spirito non delibera in tre casi, cioè, o quando non si offre a lui alcun motivo che lo spinga in contrario all'atto, che a lui si offre come un bene, o quando egli percepisce immediatamente che un bene sia maggiore di un altro: la percezione immediata della relazione fra due cose esclude qualunque esame o discussione ulteriore: in terzo luogo lo spirito non delibera quando si offrono a lui due o più beni uguali, o mezzi uguali per lo stesso fine. In questo caso noi sentiamo maggiormente la nostra libertà, osserva saviamente monsignor Bossuet: « Perchè (egli dice) nelle delibe-« razioni importanti vi è sempre qualche ragione che « ci determina, ed è credibile che questa ragione metta « nella nostra volontà una certa necessità occulta, senza « che l'anima nostra se ne accorga : per sentire con « evidenza la nostra libertà bisogna fare esperienza in « quelle cose, nelle quali non vi è alcuna ragione che « c' inclini più ad una parte che all'altra. Io sento, per « esempio, che alzando la mia mano io posso o vo-« lere tenerla immobile o volerle dare alcun moto ; e « che, risolvendomi a muoverla, posso muoverla con « eguale facilità o a destra o a sinistra; mentre la na-« tura ha talmente disposto gli organi del moto, che « io non ho nè più di pena nè più di piacere per una « di queste azioni, che per l'altra. Quindi, quando io « considero seriamente e profondamente ciò che mi « porta a quel moto piuttosto che a questo; più chia-

« ramente io mi accorgo non ci essere che la mia vo-
« lontà, la quale mi determina, senza che possa rin-
« venire alcun' altra ragione di questo fatto. Io so
« che quando avessi in cuore di prendere piuttosto una
« cosa che un' altra, la situazione della medesima mi
« farà drizzare alla sua volta il moto della mia mano;
« ma quando io non ho altro disegno che quello di
« muovere la mia mano ad una parte, io non trovo
« che il mio solo volere che mi porti a questo moto
« piuttosto che ad un altro. Egli è vero, che osser-
« vando in me stesso questa volontà, che mi fa sce-
« gliere un movimento piuttosto che l' altro, m' ac-
« corgo che fo quindi una prova della mia libertà, nel
« che io trovo del piacere; e questo piacere può essere
« la cagione che mi porta a volermi muovere così; ma
« primieramente se io sento piacere a provare e gu-
« stare la mia libertà, ciò suppone che io la senta;
« in secondo luogo, questo desiderio di far prova della
« mia libertà, mi porta pure a mettermi in istato di
« risolvere fra questi due movimenti: ma non mi de-
« termina a cominciare da uno piuttosto che dall' al-
« tro, poichè io fo egualmente prova della mia libertà,
« qualunque de' due movimenti io elegga. Così io ho
« trovato in me stesso un' azione, in cui non essendo
« io tirato da alcun piacere, nè turbato da veruna pas-
« sione, nè impedito da veruno stento, ch'io trovi in
« un partito piuttosto che nell' altro, posso distinta-
« mente conoscere (massime pensandoci come io fo)
« tutti i motivi che mi portano a far così piuttosto che
« in altra maniera. Che se quanto più io cerco in me
« stesso la ragione che mi determina, tanto più sento
« di non averne altra che la mia sola volontà: da ciò
« chiaramente conosco la mia libertà, che unicamente
« consiste in una sì fatta elezione (1). »

(1) Trattato del Libero arbitrio, Capo II.

Tutto è chiaro e preciso nel pezzo rapportato. Esso contiene l' esposizione netta di ciò che sentiamo in sì fatte azioni. Il negare che noi riguardiamo molti mezzi dello stesso valore riguardo ad un fine, mi sembra che sia il negare un fatto incontrastabile: non vi possono forse essere in un canestro de' peri, che facciano su di me la stessa impressione, e de' quali io ne prendo alcuni, senza avere alcun motivo di preferenza? ma siccome questo punto sarà da me discusso più ampiamente in appresso, così non mi trattengo più su di esso.

Può offrirsi a me un bene senza che io abbia alcun motivo di non volerlo: in tal caso la deliberazione non ha luogo: può offrirsi un bene che io conosco al primo istante di esser maggiore di un altro: in tal caso non delibero: possono offrirsi de' mezzi di ugual valore riguardo ad un fine: in tal caso la deliberazione non ha luogo.

Noi deliberiamo alcune volte spinti in direzioni contrarie dalle nostre passioni e dalla voce interiore del dovere. Noi deliberiamo allora che fra più mezzi, che ci si offrono per un fine, noi non vediamo subito ed immediatamente la loro relazione, vale a dire quale sia il maggiore e più efficace per conseguire il fine, o se sieno tutti di egual valore. Nel primo caso alcune volte la deliberazione è apparente: se un uomo è spinto dal piacere alla violazione del dovere, ed egli non si determina a violarlo, ma rimane attaccato alla legge morale del suo essere; se l'attrattiva del piacere continua ad oprare sul cuore di lui, ed egli continua a voler rispettare il dovere, in tal caso egli non delibera, ma combatte interiormente contra la forza del piacere. Ma supponiamo che l' uomo dubiti se sia permessa l'azione a cui il piacere l' inclina, in tal caso egli delibera, cioè esamina se l'azione è contraria al dovere,

o pure non è al dovere contraria. Ed oh! quante volte avviene infelicemente che l'Uomo, desiderando di porre in accordo il piacere col dovere, abbracciar può, delle opinioni erronee in morale. E non è forse questa l'infausta sorgente di tante false opinioni de'moralisti licenziosi? ma di ciò tratteremo ampiamente in appresso.

Concludiamo, *che vi possono essere, e che vi sono in effetto degli atti liberi non preceduti da deliberazione.*

Riguardo ai voleri preceduti da deliberazione bisogna osservare, che il giudizio pratico della deliberazione non è in connessione necessaria coll'atto libero della volontà. Il giudizio pratico si spiega in tal guisa: *debbo fare*, ma non produce il *voglio fare*: è questo un atto *sui generis*: se il giudizio pratico fosse in connessione necessaria col volere, questo volere essendo conseguenza di un atto necessario dell'intelligenza sarebbe pure necessario; nè si dica, che il volere preceduto da questo giudizio pratico è libero, perchè la deliberazione è conseguenza di un atto libero; poichè, in primo luogo noi abbiamo la coscienza della libertà di questo volere, che segue il giudizio pratico; ed in secondo luogo, il volere che precede la deliberazione potrebbe essere innocente, e quello che la segue, e che segue il giudizio pratico, ultimo risultamento della deliberazione, potrebbe essere colpevole. Ma che cosa è mai questo giudizio pratico di cui parlano gli scrittori trattando della libertà? Formiamoci idee nette delle cose: evitiamo un linguaggio oscuro, vago, indeterminato; e consultiamo i fatti che la coscienza ci manifesta.

Allora che l'Uomo delibera egli si trova sospeso o fra il dovere ed il piacere; o pure fra più beni della stessa natura: ora può avvenire che l'Uomo conosca

il dovere, e che egli giudichi di non dover fare la tale azione; ma che, sedotto dal piacere, non segua il giudizio pratico della ragione: ciò avviene sovente; e sovente si verifica nella condotta degli Uomini il *video bona, proboque, deteriora sequor*; ed io su di questo punto penso con Locke, che l'Uomo non segue il giudizio della ragione circa il maggior bene; ma opera a seconda de' suoi desiderj: ciò sarà più ampiamente spiegato in appresso. Comunque la cosa sia, bisogna tener per fermo, che niuna cosa ché avviene nell'anima antecedentemente al volere, ha una connessione necessaria con questo.

L'Uomo non solamente vede il meglio e si appiglia al peggio, nel caso di conflitto fra il dovere ed il piacere; ma ezinndio nel caso di conflitto fra i piaceri: quante volte l'Uomo, per seguire la seduzione del piacere presente, va incontro a dolori di gran lunga maggiori. La giornaliera esperienza ci rende certi di questa verità. Ora il giudizio pratico consiste nel *debbo fare*, cioè nella conoscenza del dovere o nel risultamento del calcolo de' piaceri e de' dolori che seguono dall'azione. La volontà non segue dunque sempre il giudizio pratico.

§ 113. Queste osservazioni m'inducono a rigettare la definizione della libertà data dal signor Laromiguière. Egli dice, che la libertà è il potere di volere o di non volere in seguito della deliberazione. La libertà, io dico, è il potere di volere, o di non volere un oggetto percepito. Ma giova ascoltare il filosofo citato.

« La condizione dell'Uomo non è di godere di una « felicità costante ed inalterabile: egli neppure è de- « stinato ad esser sempre infelice. La sua vita scorre « in un'alternativa di beni e di mali. Se i suoi voti

« fossero esauditi; se i suoi desiderj non incontrassero
« giammai ostacolo, egli conoscerebbe appena la di-
« sgrazia; egli si libererebbe molto presto dalle sen-
« sazioni penose per abbandonarsi interamente a quelle
« che gli fanno amare l'esistenza.

« L'Uomo preferisce dunque certe sensazioni ad
« altre sensazioni: di molte maniere di essere che egli
« conosce egli cerca le une, egli fugge le altre.

« È un fatto eziandio che sovente l'Uomo preferisce
« o sceglie male, cioè che, paragonando lo stato che
« egli ha scelto a quello che ha rigettato, e che la sua
« memoria gli richiama, egli giudica preferibile quello
« che ha rigettato e che egli soffre di averlo rigettato.
« Or giudicare, che lo stato il quale si è rigettato è
« preferibile a quello che si è scelto, soffrire di avere
« malamente scelto, è *pentirsi*.

« Così dunque l'Uomo ha il potere di preferire o
« di scegliere o di volere; e gli accade in seguito al-
« cune volte di pentirsi.

« Il pentimento essendo un sentimento dispiacevole,
« ne segue che l'uomo non vuole esporvisi: egli, in
« conseguenza, istruito dall'esperienza, esamina prima
« di preferire quale de' due stati che si presentano a
« lui può esser seguito dal pentimento, quale può es-
« serne esente. Ecco dunque che egli *delibera*: para-
« gona i due stati, cerca di prevederne le conseguenze.
« Non gli basta più che uno stato si presenti come
« piacevole; bisogna che non trascini appresso di esso
« il pentimento. Si vede dunque, che vi sono due ma-
« niere di preferire, di scegliere, di volere: l'una ha
« luogo prima dell'esperienza del pentimento; l'altra
« quando noi ne abbiamo provato i tormenti.

« Allora che ancora non siamo stati istruiti dall'e-
« sperienza, noi preferiamo; noi scegliamo, noi vo-

« *gliamo necessariamente* lo stato piacevole, poichè
« uno stato piacevole, che ci diletta, o che noi prefe-
« riamo, è la stessa cosa; e *sarebbe una contradizione*
« *di supporre che prima di ogni lezione dell'esperien-*
« *za uno stato piacevole potesse non esser preferito.*

« Ma allora che abbiamo fatto la prova del penti-
« mento; allora che sappiamo poter esso essere la se-
« quela di una maniera di esser piacevole; allora questa
« maniera di essere può cessare di esser preferita,
« perchè essa può cessare di sembrar piacevole. Questa
« maniera di essere non si presenta solamente sotto il
« rapporto del piacere, ma sotto il rapporto di un
« piacere che può esser seguito da pena, se noi giudi-
« chiamo che la pena dee seguire il piacere; e princi-
« palmente se noi ci rappresentiamo questa pena come
« molto considerabile, allora potrà accadere, l'espe-
« rienza l'attesta, che noi non vorremo affatto un tal
« piacere. L'idea ed il timore della pena faranno ri-
« gettare uno stato che sarebbe stato preferito senza
« di ciò. Noi non preferiremo ciò che avremmo prefe-
« rito. Noi non vorremo ciò che avremmo voluto.

L'esperienza del pentimento fa dunque, che ben so-
« vente noi non preferiamo ciò che avremmo prefe-
« rito senza questa esperienza. Il pentimento c'istruisce
« a sagrificare un piacere presente, pel timore di un
« dolore futuro; un bene presente pel timore di un
« mal futuro.

« Sacrificare il presente all'avvenire; privarsi di un
« piacere attuale per la considerazione delle conse-
« guenze funeste che esso può trascinare dietro di esso;
« preferire o volere o determinarsi dopo la delibera-
« zione, è una maniera di preferire o di volere che
« prende un nome particolare. Noi chiamiamo questa
« maniera di volere, *libertà*.

« La libertà è dunque *il potere di volere o di non « volere dopo la deliberazione*; e come l'esperienza « ci attesta, che in molte circostanze noi vogliamo in « effetto, o rifiutiamo il nostro volere dopo di aver de- « liberato; bisogna che noi avessimo il potere di oprar « così; e per conseguenza egli è provato che noi siamo « liberi. La libertà non è mica una scelta cieca; essa « è rischiarata da' lumi dell'esperienza: essa non è una « scelta senza ragione, poichè noi facciamo per lo ap- « punto il sacrificio del presente al futuro o altre volte « del futuro al presente per evitare un male o per ot- « tenere un bene.

« Come la volontà modificata dall'esperienza dà na- « scita alla libertà, la libertà produce essa stessa la « *moralità*; e questo nuovo carattere (io non dico « questa nuova facoltà) fa prendere alla libertà, se- « condo l'idea che noi ne abbiamo determinato, il « nome di *libertà morale*, cioè di libertà che genera « la moralità.

« Il sacrifizio, che noi facciamo di un piacere pre- « sente, nella speranza di un avvenire più felice, si « riferisce unicamente ed esclusivamente al nostro bene, « o pure ha esso per oggetto il bene degli altri. Io sa- « crifico il piacere presente che io avrei di continuare « a mangiare, o per un timore di un disordine della « mia salute o per soccorrere un infelice. In questo « ultimo caso vi è una bontà morale nell'azione.

« Similmente se io ricevo un servizio a condizione « di un compenso, se mi obbligo a pagare un servizio « reso per mezzo di un altro servizio, io posso, « obliando la mia promessa, prendere il partito del- « l'ingratitudine e della mala fede, perchè esso può, « per esser io fedele alla mia parola, costarmi qualche « cosa; ma io posso eziandio sacrificare il vantaggio

« presente che riporterei dal mio indegno procedimento
« al torto che io farei. Nella prima supposizione la
« mia condotta è moralmente mala: è essa moralmente
« buona nella seconda.

« Donde segue, che la moralità e l'egoismo sono
« due cose contrarie. L'uomo morale si sovviene che
« egli ha de' fratelli: l'egoista, se vi ha di tali uomini,
« non conosce che il suo vile *me*: l'umanità gli è
« estranea: questo vocabolo è un vano suono, che non
« risuona giammai nel suo cuore.

« Questo carattere, o di moralità o di egoismo, il
« quale modifica la libertà, riceve un' infinità di nomi
« che esprimono tante gradazioni differenti, cioè la
« bontà, la generosità, la riconoscenza, ecc., ed i loro
« contrarj.

« Ciò che costituisce propriamente la moralità è il
« fine che si propone l'agente libero, cioè la felicità
« de' suoi simili; ed alcune volte ancora degli altri
« motivi, come quello di non ferire la dignità della
« nostra natura, di conformarsi all'ordine, di sotto-
« mettersi alla volontà del Creatore: in un vocabolo,
« un motivo, che la ragione approva, e che sia estra-
« neo al nostro interesse personale (1). »

Secondo il filosofo citato non vi ha dunque libertà ne' nostri voleri, se questi non sono preceduti da una deliberazione. Ho combattuto di sopra questa dottrina. Ma conviene dire qualche cosa di più. Secondo la dottrina esposta, lo stesso volere, cioè il volere lo stesso oggetto, non è libero in alcune circostanze, e lo è in alcune altre: la libertà non è dunque, secondo questa dottrina, nella natura dell' atto libero, ma deriva da circostanze esterne all'atto medesimo: ciò mi sembra

(1) Lezioni di filosofia, lez. IV.

una falsità. Allora che un uomo ha voluto una cosa, dalla quale gli è derivato un male maggiore, ed il pentimento, domando: Aveva egli il potere di non volerla? se dite che l'aveva, voi ammettete la libertà indipendentemente dalla deliberazione; se poi dite, che egli non aveva il potere di non volerla, come pare che dica il signor Laromiguière; in tal caso lo stesso volere diviene libero da necessario che esso era, e lo diviene per una circostanza esterna all'atto del volere medesimo, cioè pel pentimento che ha seguito il primo volere indeliberato. Vediamo se questa dottrina può ammettersi.

Fa d'uopo distinguere la potenza naturale da ciò che può esser necessario per produrre il suo effetto; e quando la condizione per produrre l'effetto manca, non dee dirsi che manca il potere. Supponiamo, che io abbia la capacità di intendere la dimostrazione che Euclide dà dell'eguaglianza del quadrato fatto sull'ipotenusa alla somma dei quadrati fatti su i cateti: affinchè questa mia capacità fosse ridotta all'atto, è necessario che io o legga o ascolti la dimostrazione Euclidea; ora pria di leggerla o di ascoltarla è certo che io ho la potenza naturale d'intenderla, sebbene questa potenza non sia in atto per mancanza della condizione necessaria pel suo esercizio. Le potenze del nostro spirito sono lo spirito stesso riguardato relativamente ad alcune sue modificazioni; perciò le potenze dello stesso sono ingenite, ed esistono in esso sin dal primo istante della sua esistenza, poichè lo spirito esiste tostochè esiste. Perciò l'anima di un bambino è razionale tosto che essa è creata, poichè la facoltà di ragionare non è che l'anima stessa considerata relativamente agli atti del raziocinio: essa è razionale pria di aver le condizioni necessarie per l'esercizio della ragione.

Premessa questa verità, si vede che la potenza di non volere una cosa, per la quale siamo liberi, essendo una potenza naturale, ed indipendente dalla condizione richiesta pel suo esercizio, l'atto di volere un oggetto è libero, sebbene non sia preceduto dalla deliberazione, la quale è la condizione richiesta, acciò la potenza di non volerlo si riduca all'atto.

La determinazione della vera natura della libertà è di somma importanza nella morale. Alcuni moralisti, per cagion d'esempio, hanno insegnato, che per peccare è necessario di pensare, ed avvertire attualmente che una data azione sia vietata: si vede che questo errore è derivato dal riguardar l'atto libero come dipendente riguardo alla sua libertà dalla deliberazione, cioè da una condizione, che avrebbe forse ridotto in atto la potenza di non volere ciocchè è vietato: se io avessi avvertito, potrebbe dire il colpevole, che un tal atto era vietato, io certamente non l'avrei eseguito. Se si ammettesse una tal dottrina, le conseguenze di essa per la morale sarebbero molto perniciose, come a suo luogo proverò a lungo.

Inoltre disputano i moralisti, se si dà ignoranza invincibile della legge naturale; e quolora si dà, se essa scusa colui, che per tale ignoranza commette il male. Alcuni pensano che si dà tale ignoranza invincibile; ma che essa non iscusa dal peccato colui che lo commette: questa dottrina è falsa, perchè rende l'uomo reo di ciò che non poteva evitare: altri insegnano che l'ignoranza della legge naturale non è mai invincibile; e che perciò non iscusa giammai dal peccato coloro che lo commettono per ignoranza; altri insegnano che non si dà ignoranza invincibile de'primi principj, e delle conseguenze vicine a questi principj della legge naturale.

Ma la quistione si può semplificare in questo modo: *Un uomo che commette un' azione contro la legge naturale, viola egli liberamente un dovere naturale?* La quistione così posta dipende dalla quistione che stiamo esaminando su la natura della libertà. Poichè se la potenza di non volere l'atto vietato esiste nell'anima, sia che essa conosca esser l'atto vietato, sia che nol conosca; in tal caso l' uomo che viola il dovere naturale, lo viola liberamente; in caso contrario nol viola liberamente; e siccome questo atto è intrinsecamente male, colui che lo fa non è esente da colpa, sebbene sia resa minore dalla circostanza dell' ignoranza. Ma di ciò in altro luogo ne parleremo.

114. Vi fu su l' oggetto che ci occupa una forte quistione fra il signor Nicole ed il signor Arnaldo. Il primo ha definito il poter naturale l'unione di tutte le cause naturalmente necessarie a produrre l'effetto: così siccome per vedere gli oggetti visibili bisogna aver la facoltà di vedere sana ed intera, e che l' oggetto sia illuminato in una certa distanza, chiunque ha gli occhi sani ha il potere naturale di veder questi oggetti allora che essi sono illuminati ed in una giusta distanza. Come per volare son necessarie le ali, ed un certo grado di forza, chiunque ha questa forza e le ali, ha il poter naturale di volare. Al contrario, l' impotenza naturale consiste nella privazione di alcuna delle cause naturalmente necessarie per produrre l'effetto. Il lume, per cagione di esempio, essendo naturalmente necessario per veder gli oggetti, chiunque è privo del lume è nell'impotenza naturale di vederli.

Antonio Arnaldo combatte questa definizione del poter naturale data dal signor Nicole: egli ragiona come segue: « La potenza naturale, dite voi, *è l'unione di « tutte le cause naturalmente necessarie per pro-*

« *durre un certo effetto*. Si vorrebbe sapere donde
« voi avete preso questa definizione della potenza na-
« turale e se alcuno l' ha così definita prima di voi.
« Intanto debbono esservi molte persone da duemila
« anni a questa parte che l'hanno definita, e che hanno
« fatto vedere per mezzo degli esempj ciocchè eglino
« hanno inteso con questi vocaboli *potenza naturale*.
« Perchè Aristotile, avendo posto la qualità nella terza
« categoria, ed avendole assegnato quattro specie, delle
« quali la potenza naturale è la seconda, vi sono stati
« un infinità di filosofi i quali hanno denotato ciocchè
« era: si è ciò fatto nell'arte di pensare, ed ecco cioc-
« chè se ne dice: *la seconda spezie della qualità è
« la potenza naturale: tali sono le facoltà dell'ani-
« ma e del corpo; l'intendimento, la volontà, la me-
« moria, i cinque sensi, la potenza di camminare.*
« Si è creduto di fare intendere con questi esempj,
« che cosa è la *potenza naturale*, la quale è la stessa
« cosa del *potere fisico*. Or questi esempj non ci de-
« notano altra cosa se non che la potenza stessa, e non
« già le cose che possono esser necessarie affinchè que-
« sta potenza passi dal potere all'atto... La vostra
« definizione non è dunque di alcun valore, poichè essa
« comprende più dell' idea del definito; ciò è come se
« alcuno definisse l'uomo: *un animale dotato di ra-
« gione che si adorna*. Perchè, sebbene di tutti gli
« animali l'uomo solo è quello che adorna sè stesso,
« nondimeno non appartiene alla sua essenza l'essersi
« adornato, ed egli non cessa di esser uomo per non
« essersi adornato. Io dico nello stesso modo, che non
« si dee far entrare nella definizione della potenza na-
« turale o del poter fisico, ciocchè fuor di essa le è
« necessario per produrre il suo effetto, poichè non le
« è essenziale di produrre sempre il suo effetto; e che,

« secondo il sentimento comune di tutti gli uomini,
« essa non cessa di essere ciò che essa è, cioè potenza
« naturale allora che non produce il suo effetto, per
« non aver tutto ciò che le è necessario per produrlo.
« Io dico, che ciò è conforme al sentimento comune
« di tutti gli uomini; e non vi è bisogno, come mi
« sembra, che di alcuni esempj per convincervene.
« Se io dicessi ad alcuno: Il vostro amico fu jeri
« sera dopo sette ore sino a dieci senza aver la potenza
« naturale di vedere, ma a dieci ore egli l'ha ricupe-
« rata; potrebbesi forse pensare altra cosa se non che
« nel tempo di tre ore egli aveva perduta la vista, e
« che in seguito gli è stata resa, e non crederebbesi,
« che io mi sia burlato di lui se gli dichiarassi, aver
« io con tutto ciò voluto intendere, che essendosi smor-
« zata la candela alle sette ore della sera, egli non ha
« potuto riaccenderla che a dieci ore, perchè nel tempo
« di queste tre ore egli era solo nella casa?
« Direbbesi forse che si sia tolta ad un uomo la po-
« tenza naturale di vedere perchè gli sono stati ben-
« dati gli occhi?

Arnaldo adduce degli altri esempj; e conclude così:
« Egli è dunque costante, che bisogna distinguere la
« potenza naturale da ciò che può esser necessario, af-
« finchè essa produca il suo effetto; e che quando manca
« solamente alcuna di queste cose necessarie, non si
« dee dire, che la potenza fisica non è più, ma sola-
« mente, che essa è legata ed impedita; ciocchè non
« si potrebbe dire se ella fosse annientata, e che fosse
« cambiata da potenza in impotenza, perchè nulla si
« può attribuire a ciò che è nulla: *Nihil nulla sunt*
« *attributa* (1). »

(1) Arnaldo, Du pouvoir physique, art. II.

§ 115. Ma fa d' uopo risalire più alto per avere una nozione più chiara ed esatta della natura della libertà umana.

Abbiamo detto che vi sono nell' uomo due principj di azione, cioè il desiderio della felicità e il principio interiore del dovere, che gli comanda di essere giusto e benefico: se l' uomo desidera di esser felice egli ha un' idea della felicità. Ma non solamente l' uomo ha un' idea generale della felicità, ma egli ha un' idea della somma felicità. Secondo questa idea la somma felicità consiste in un piacere assoluto, stabile, e che non cesserà giammai, esente da qualsivoglia dolore, il qual piacere soddisfa talmente il desiderio naturale dell'uomo di esser felice, che egli, ottenuta questa somma felicità, null' altro desidera. Questa suprema felicità, qualora si potesse ottenere, sarebbe nell' uomo un effetto; poichè sarebbe uno stato dell' anima sua; essa dovrebbe, in conseguenza, essere l'effetto di un qualche oggetto; un tale oggetto può chiamarsi *il bene sommo*. Il sommo bene è dunque quello che, ottenuto dall' uomo, soddisfa pienamente il desiderio di lui; in modo che non gli rimane altra cosa da desiderare; e che gli resta solamente di continuare a godere. Il sommo bene è tale che, ottenuto, produce nell' uomo uno stato di aquiescenza e di godimento. Che noi abbiamo questa nozione del sommo bene è incontrastabile; e che noi abbiamo una tendenza invincibile verso di esso è anche una verità incontrastabile. Chi di noi non desidera di esser sempre esente da qualunque dolore ed in uno stato senza fine del più puro e sommo piacere? Ma nell'uomo, oltre della tendenza alla felicità, vi è la legge che ci comanda il dovere: un' azione che ci recherebbe del piacere, e che sarebbe contraria al dovere, non sarebbe certamente un bene puro; essa non

potrebbe soddisfare tutte le nostre brame; essa sarebbe seguita dalla disapprovazione interiore di noi medesimi, dal rimorso della coscienza, che è certamente un acuto dolore. Il bene sommo dee dunque essere tale, che il suo godimento non sia contrario al dovere: e di più dovendo il bene sommo appagare tutte le brame dell'uomo; nella nozione di un tal bene si contiene che esso sia tale che godendolo ci renderà perfettamente felici, e perfettamente virtuosi.

Io chiamo *bene* ciò che produce in noi del piacere, quale che siasi, o ciò che ci rende giusti e santi.

Egli non bisogna confondere la felicità col bene che la produce; non dovendosi confondere l'effetto colla causa. Epicuro non s'ingannò definendo la felicità, uno stato di piacere e di godimento permanente; ma egli s'ingannò su la cagione che la produce.

Il *bene morale* consiste nell'esercizio della virtù. Ora siccome l'esercizio della virtù può andar disgiunto, in questa vita, dalla felicità, come è evidente per l'esperienza, e come meglio sarà ciò confermato in altro luogo di quest'opera, così non bisogna confondere il bene morale colla felicità.

Il bene può perciò distinguersi in due specie, cioè in *bene oggettivo*, ed in *bene soggettivo*: il primo è un bene che non possiamo creare, ma che ci vien dato ed offerto; tali sono le forze dell'anima e del corpo: tali sono tutti i beni della fortuna o i beni materiali. Il secondo è un atto libero conforme alla legge morale del nostro essere: si può ancora chiamare il primo *bene fisico*, il secondo *bene morale*.

Noi abbiamo le idee della felicità e della virtù in tutta la loro purità, cioè l'idee di una perfetta felicità e di una perfetta virtù: similmente possiamo concepire un uomo perfettamente felice e perfettamente virtuoso: tali concetti si appellano *Ideali*; noi abbiamo adunque

l'*Ideale della felicità* e l'*Ideale del bene sommo*; cioè il concetto di un bene sommo, che rende l'uomo perfettamente beato e perfettamente virtuoso.

Io non esamino in questo momento la realtà del bene sommo; mi basta solo di averne stabilito l'idea nello spirito umano.

Ma l'uomo non solamente ha l'idea di un bene sommo, ma ha eziandio una tendenza naturale ed invincibile verso il bene sommo. L'uomo non può mai volere il male sotto l'aspetto di male: egli non può volere che il bene in quanto si mostra come bene.

Da questa tendenza invincibile verso il bene sommo, deriva la libertà dell'uomo in questa vita riguardo ai beni particolari. Niuno di questi beni è sommo, e perciò non determina invincibilmente la volontà umana a volerlo: allora che l'anima vuole un bene particolare, sia vero, sia apparente, ha sempre il potere di non porre in volere, e di porre il volere contrario. Niun bene di questa vita appaga appieno le nostre brame; e perciò non è l'oggetto adequato ed intero della volontà, verso di cui essa è naturalmente determinata. Niun bene di questa vita, sia reale, sia apparente, può essere il fine ultimo della volontà e produrre quello stato di aquiescenza, verso di cui tende il cuore umano: da ciò segue, che nella volontà vi è sempre un potere d'impiegare altrimenti per qualunque siasi oggetto; e che perciò l'uomo su questa terra è in uno stato di perenne desiderio: egli, acquistato un bene, o si annoja dello stesso, o pure ne desidera un altro; ed aquistato questo il desiderio di un altro rinasce. L'uomo vuole invincibilmente il bene in generale, il quale non è che il bene sommo, di cui abbiamo stabilito l'ideale; perciò non può mai volere il male sotto l'aspetto di male. Ma siccome alcun bene particolare, che si pre-

senta alla volontà dell'uomo, non è il più gran bene, non è il bene sommo, di cui lo spirito umano ha l'idea; quindi l'uomo, sebbene voglia invincibilmente il bene in generale, non è tratto invincibilmente verso alcun bene particolare; ma in questa sfera di beni egli si sente padrone di rivolgersi da quella parte che più gli piace, e sebbene si senta inclinato a seguire il bene maggiore perchè questo, dirò così, più si avvicina al bene sommo, cui egli tende naturalmente, pure, nell'atto che vuole questo bene maggiore, sente che ha il potere di non volerlo, e di volere il contrario; perchè questo bene maggiore non è il bene sommo, il quale solo è l'oggetto adequato ed intero dell'umana volontà. Sebbene l'uomo sia maggiormente dilettato dall'aspetto di un bene, che da uno stato in cui di tal bene è privo, egli si sente padrone di rivolgere altrove la sua attenzione, ed a forza di riflessione diminuire l'allettamento di questo, e rappresentarsi un altro oggetto sotto l'idea di bene eguale, ed anche maggiore al confronto del primo.

« L'uomo, siccome ha in sè stesso la facoltà di ri-
« flettere, di astrarre, di formare idee universali, così
« ha la capacità di desiderare sempre beni maggiori,
« ed ha una forza di progressione da un bene all'altro
« fino all'infinito. La *perfettibilità* dell'essere intelli-
« gente è un fonte inesausto di desiderj: il cuor del-
« l'uomo sempre tende al meglio e prende diverse
« strade per giungere al bene più grande di cui egli è
« suscettibile. Ha l'uomo un'idea della perfezione as-
« soluta; ma non è suscettibile che de' progressi; ma
« questi progressi non riconoscono limiti, e, per quanto
« il cuor dell'uomo divaghi nella sfera degli oggetti
« particolari, egli sempre ha un residuo di forza da
« impiegare altrimenti. Quindi ne viene quella noja,

« che si prova nella fruizione de' beni già posseduti,
« quell'amore di novità, che il cuor rapisce ed alletta,
« quel perpetuo irrequieto moto dell'animo, che ci
« porta da un bene all'altro perennemente senza che
« in alcuno de' beni si possa trovare quella perfetta
« acquiescenza, che esaurisca ogni desiderio, e compia
« ogni voto dell'essere intelligente. La condotta per-
« petua dell'uomo, il passaggio continuo che egli fa
« da un desiderio all'altro, l'inquietudine, ond'egli
« in tutto il corso della sua vita viene agitato, ci som-
« ministra una prova luminosa di una tal verità. La
« catastrofe delle umane vicende la conferma egual-
« mente, non essendo essa che una successione perenne
« delle passioni e delle affezioni degli uomini, che con
« un perpetuo cangiamento hanno fatto cessare e ri-
« nascere in mille guise i varj costumi ed i varj go-
« verni de' popoli. La storia dell'uman genere è la
« storia delle varie modificazioni del primo mobile del
« cuore umano, che è l'amor del ben essere e della
« felicità, come la quotidiana esperienza può convin-
« cere ogni individuo della infinita espansione che ha
« questo amore del bene sul cuor dell'uomo (1). »

Non vi è dunque alcun caso, in cui la volontà non sia libera riguardo agli oggetti particolari de'suoi voleri. Ma sebbene la volontà, prendendo un partito, cioè volendo qualche oggetto, abbia un vero potere di non volerlo, è nondimeno certo, che essa non vuole giammai se non che quell'oggetto ch'è più conforme all'ammasso delle sue passioni, e dei motivi che sono i più forti nell'anima: ella vi si determina da sè stessa liberamente; essa sente, che potrebbe non determinarvisi; ma essa vi si determina infallibilmente. Suppo-

(1) Tamburini, Lezioni di filosofia morale, lezione V.

nendo dunque l'infallibilità dell'effetto, fintanto che le passioni restano dominanti e superiori alle altre passioni, è chiaro che tutta la vita umana è piena di questi poteri senza effetto. Perchè tutte le passioni dominate ed inferiori non hanno giammai effetto, ed intanto gli uomini conoscono per mezzo del sentimento interno, che eglino hanno il potere di seguire il contrario nell'atto che seguono la loro passione. Questo potere si sente, e perciò esso è reale. La libertà della volontà è appunto un oggetto di esperienza interna.

Queste azioni, cioè questi voleri, sono di un genere differente dalla volontà di esser felice, e di volere il sommo bene: i primi son tali, che nell'atto che esistono e si pongono dall'anima, questa ha il potere di non porli; ma riguardo al bene in generale, ed alla felicità in generale ella vi è determinata dalla sua stessa natura. Domandate ad un avaro, se egli può rifiutare una ricca eredità a cui è chiamato, egli vi dirà, che è in suo potere di accettarla e di ripudiarla; ma che egli non la ripudierà perchè non vuole operare contro il proprio utile; ma questo avaro, il quale sente di poter ripudiare questa eredità, sente che egli non ha il potere di voler essere sempre infelice, privo di qualunque piacere ed in preda a tutti i dolori. L'uomo non ha il potere di volere il male come male, nè di rinunciare alla felicità in generale. La tendenza verso il bene sommo lo determina invincibilmente.

Tutti gli uomini hanno avuto ed hanno sempre una infinità di determinazioni invariabili, nelle quali essi non deliberano, ma operano costantemente di una stessa maniera, la quale si può prevedere da ognuno che conosce lo stato del loro cuore. Eglino hanno il potere di volere altrimenti di ciò in cui vogliono; ma nello stato in cui sono le disposizioni dell'anima loro tol-

gono il volere attuale contrario a quello che eglino producono; sebbene non loro tolgano il potere in *sensu diviso*.

§ 116. Ma sebbene la deliberazione non sia necessaria per l'atto libero, nondimeno la capacità di deliberare è essenziale alla libertà. La ragione si è: l'uomo è libero, perchè essendo naturalmente spinto verso il sommo bene, non essendo i beni particolari l'oggetto adequato ed intero della volontà, lasciano all'anima, nell'atto che li vuole, il potere di non volerli. È dunque necessaria per l'esistenza della libertà la capacità di avere idee universali, e di conoscere il rapporto dei beni particolari col bene sommo. È dunque necessaria l'intelligenza per la libertà: perciò gli animali i quali sono privi d'intelligenza, e limitati alla sola sensibilità, non sono capaci di libertà; ed i fanciulli incominciano a far uso della libertà, tosto che spunta in essi la nozione generale del bene, sia oggettivo, sia soggettivo.

Ora gli uomini, allora che hanno l'uso delle loro facoltà intellettuali, hanno il potere di deliberare anche quando per le loro abitudini e per le disposizioni in cui si trovano non deliberano. L'intelligenza, e perciò la capacità di deliberare, sono essenziali alla libertà.

Da ciò segue, che la semplice spontaneità non è sufficiente alla libertà. I bruti sembrano dotati di spontaneità; ma essi son privi di libertà.

Da ciò segue, che Clarke ha malamente confutato il trattato di Collins su la libertà. Collins aveva scritto, che l'uomo è un agente necessario: Clarke risponde, che la nozione di un agente necessario è una nozione contradittoria.

Ma conviene prendere la cosa da' suoi principj.

Gli animali sembrano esser dalla natura destinati

invariabilmente ad alcune spezie di atti; perciò noi vediamo una costante uniformità nelle loro operazioni e nella loro vita. Essi son perciò privi di libertà, la quale produce le varietà che osserviamo nella condotta, nella vita, e nelle maniere di operare degli uomini e de' popoli. L'uomo è intelligente, e perchè intelligente è libero e capace di perfezionarsi; e perchè è libero e capace di perfezionarsi ci presenta varj gradi di civiltà, ed una varietà incalcolabile ne' suoi usi, e nel sistema intero della sua vita.

Ascoltiamo un illustre moderno: « Gli esseri che « popolano la scena della creazione si ordinano in due « classi: gli uni inanimati ricevono il moto; gli altri « animati si muovono da sè stessi, ed imprimono il « moto agli altri. Vi sono nell' animale due sorti di « moti: gli uni semplicemente automatici, come i bat- « timenti del cuore, la respirazione; gli altri volon- « tarj, pe' quali l'animale va, viene, prende gli og- « getti: qui l'animale opera su i suoi organi, e per « essi su gli oggetti esteriori.

« In questa ultima spezie di moti avviene, che l'a- « nimale prende il carattere di agente spontaneo.

« Esercitando questa attività spontanea, l'animale « non se ne rende conto perchè esso è privo di rifles- « sione. Esso vuole poichè soddisfa i suoi appetiti; ma « non ha coscienza de' suoi appetiti e della sua vo- « lontà: egli prende ciò che conviene a' suoi appetiti, « ma ignora che può scegliere, e non ha scelto. Egli « non governa la sua volontà; essa è governata dalle « impressioni ricevute, e dall' istinto, che la porta a « ricercar quelle che le piacciono, ed a fuggir quelle « che le dispiacciono: le sue determinazioni sono dun- « que nel loro ordine un effetto meccanico; esse sono « intieramente subordinate ad altre cause.

« Egli può avvenire, che l'azione dell'animale non « ottiene il suo effetto, allora che l'oggetto resiste alla « forza che gli è applicata, o allora che un ostacolo « s'interpone fra questo oggetto e questa forza. Al- « lora vi è ancora volontà, vi è ancora azione degli « organi; ma vi è impotenza. Può eziandio avvenire, « che sieno gli organi stessi quelli che sono impediti « di agire, come allora che l'animale è chiuso o le- « gato, o allora che un membro è colpito da asside- « razione, da paralisia. Vi è qui un secondo grado « d'impotenza; si dice che l'animale non *è libero*.

« Vi è dunque una specie di libertà per l'animale: « essa non è mica la libertà della volontà; essa è una « liberta interamente esteriore, essa è la potenza di « muoversi senza costringimento, essa è la *libertà di « azione*. Gli organi sono liberi nel loro giuoco, la « volontà è schiava.

« L'uomo, in quanto divide l'esistenza animale, ese- « gue ancora dei moti automatici. Similmente allora « che i pendii lo sorprendono di una maniera inopinata, « o l'incatenano colla loro energia in modo che egli « non ha o il tempo o la forza di consultare sè stesso, « egli produce certe azioni che puramente istintive « sono ciecamente determinate dalle impressioni pia- « cevoli o dispiacevoli che egli ha ricevuto.

« Nell'adempimento di queste azioni egli può incon- « trare gli stessi ostacoli, come può esserne libero o « trionfarne. Egli gode dunque eziandio di questa pri- « ma libertà, di questa libertà esterna e di azione, la « quale non è se non che la facoltà di eseguire ciocchè « egli ha voluto.

« Sin qui le sue facoltà morali non sono state an- « cora poste in azione; con esse comincierà una nuova « serie di fenomeni. Raccogliamo tutta la nostra at- « tenzione per osservarla.

« L'uomo conosce, che egli ha la disposizione dei
« suoi organi; egli ha la coscienza della sua volontà;
« egli ha il potere di volere o di non volere.
« I pendii trascinano l'animale: l'uomo, considerato
« come essere morale, è solamente sollecitato da essi.
« Egli può resister loro tosto che la sua riflessione ha
« il tempo di interporsi fra questi pendii e la sua vo-
« lontà.
« Che l'oggetto verso del quale egli è sollecitato, si
« trovi separato da lui da un ostacolo, egli non sola-
« mente sarà, come l'animale, impedito di prenderlo;
« sarà padrone di astenersene; egli potrà rinunciare a
« desiderare.
« Che questo oggetto sia in suo potere, che i suoi
« organi non provino alcun ostacolo nè interiore, nè
« esteriore nel loro giuoco, e si trovino pronti ad ub-
« bidirgli, che egli goda di tutta la libertà di azione;
« sia quanto si vuole energica la sollecitazione: nulla
« è ancora consumato; tutto si ferma; tutto resta so-
« speso in presenza di un' ultima potenza; l'uomo in
« quanto è un essere morale, resta eziandio padrone
« di produrre l'azione; è in suo potere il consumare
« o il non consumare l'effetto; egli rimane l'arbitro
« della propria determinazione.
« Egli delibera, egli esita: forse egli si determinerà
« a volere; forse si determinerà a non volere. Non si
« può con certezza predire nè l'uno nè l'altro.
« Ecco una nuova sorte di libertà, una libertà pro-
« pria all'uomo, la libertà interna o del volere.
« Due sollecitazioni diverse si fanno sentire a lui,
« o lo spingono in sensi diversi; egli è il padrone di
« scegliere, egli pesa, egli esita; ciò è ancora libertà
« interna o della volontà.
« Se le sollecitazioni divergenti, che l'assediano in-

« sieme, avessero unicamente per motivo delle sensa-
« zioni piacevoli o dispiacevoli, non si tratterebbe per
« lui, che di esaminare quale è il piacere il più vivo,
« il più durevole, il più esente di pene o il dolore il
« più tollerabile, il più breve, il più suscettibile di ri-
« medio o di compensazione. In questa ipotesi, allora
« che il suo esame sarebbe terminato, egli non potrebbe,
« senza essere un insensato, rifiutarsi ad abbracciare
« il piacere che gli offre i maggiori vantaggi, o ad
« evitare il dolore, che ha i minori inconvenienti; egli
« non vi si rifiuterebbe in effetto. La libertà interiore,
« sebbene, essendo sempre per lui una potenza astratta,
« in realtà non si eserciterebbe più; l'uomo la rinun-
« zierebbe, volontariamente come un privilegio inutile.

« L'impiegherebbe egli in effetto per nuocersi? Qual
« motivo gli consiglierebbe una immolazione senza
« scopo? egli avrebbe esercitato la sua libertà sola-
« mente per sospendere la sua determinazione sino
« al momento in cui la sua ragione avesse potuto ter-
« minar un esame, il cui risultamento doveva inevi-
« tabilmente deciderlo.

« Ma sarà tutto altrimenti se motivi appartenenti
« ad ordini differenti producono le sollecitazioni con-
« trarie.

« Allora non è solamente avanti l'esame, è in se-
« guito dell'esame stesso che l'uomo esercita la sua
« libertà in tutta la sua pienezza, e che sente quanto
« essa gli è necessaria.

« Perchè allora non solamente queste sollecitazioni
« hanno un oggetto differente; ma esse sono di una
« natura differente: molti scopi si presentano a lui,
« molti mobili lo spingono in sensi diversi: tali sono,
« per esempio, la voce del piacere e quella del dovere.

« Sino allora non si trattava che di un calcolo di

« prudenza: rinunciare al più gran piacere per un mi-
« nore non sarebbe stato che un capriccio, una follia.
« Ora si tratta di determinarsi e di scegliere ciocchè
« in sè è il migliore.

« Sino allora l'uomo paragonava delle cose omo-
« genee; egli poneva ne' due bacini della bilancia de'
« pesi se non eguali, almeno simili. Ora egli paragona
« delle cose che nulla hanno di comune fra di esse;
« egli non si serve degli stessi pesi. I beni sensibili
« sono da un lato, i beni morali sono dall'altro.

« Sino allora, secondo che egli aveva bene o male
« scelto, avrebbe avuto gioja o dispiacere; ora avrà
« soddisfazione, o rimorsi. Nella presenza dunque
« delle regole morali, la libertà interiore o della vo-
« lontà acquista il suo esercizio reale e tutta la sua
« importanza, essa non decide più solamente le sue
« determinazioni. Là essa costituisce il loro merito o il
« loro demerito.

« Senza la morale si potrebbe dire, che egli non
« vi sarebbe intieramente, almeno nel fatto, alcuna
« libertà interiore per l'uomo; perchè egli non
« avrebbe alcun motivo per esercitarla.

« La potenza data all'uomo va più lungi ancora:
« egli può moderare o eccitare le sue inclinazioni, e
« le affezioni stesse, che lo eccitano.

« Egli può arrestare la sua attenzione su le idee
« che colpiscono il suo spirito, e per questo mezzo
« renderle più vive, e più chiare, o allontanarne la
« sua attenzione, e con ciò in qualche maniera an-
« nientarle: egli può combinarle, trasformarle o la-
« sciarle sterili; e perciò egli può modificare, nel suo
« principio, la forza de' motivi che lo sollecitano.

« Senza dubbio, nel mentre che egli esita fra i
« pendii sensuali, e le leggi dell'ordine morale, po-

« trà chiamare al suo soccorso, per resistere a'primi,
« l'immagine de' godimenti che procura la soddisfa-
« zione di aver bene operato; ma questi godimenti
« non possono essere soggetti ad un paralello metodi-
« camente regolare co' piaceri dei sensi: come una
« grandezza è paragonata ad una grandezza, una
« quantità ad una quantità, essi non possono esser po-
« sti in paragone, nè per mezzo della soprapposizione,
« nè per mezzo dell'equilibrio. Non vi è alcuno stru-
« mento comune, che ne misuri il valore, non vi è
« lingua che l'esprima negli stessi termini. Fa d'uopo
« sempre ritornare definitivamente a scegliere fra due
« ordini di motivi eterogenei. L'uomo, essere misto,
« collocato fra i confini di due regioni, è chiamato a
« giudicare su ciascuna di esse nel punto di veduta
« che gli è proprio.

« Cosa notabile! noi sentiamo alcune volte, da un
« lato la dilettazione de' piaceri sensuali agire su di
« noi con tanta potenza, dall'altro quello delle leggi
« morali restare ancora si debole, che il primo ci tra-
« scinerebbe in qualche maniera nostro malgrado,
« con una forza istintiva e macchinale. Che cosa fac-
« ciamo noi allora? Noi agiamo su i nostri pendii e
« su le nostre idee stesse; noi perveniamo a tempe-
« rare gli uni, a modificare gli altri; noi calmiamo le
« impressioni esteriori, noi rianimiamo il sentimento
« del dovere, noi ritroviamo così la facoltà di deci-
« derci con minori sforzi, di sottrarci dal pericolo. Vi
« ha egli nulla di più proprio a far ricomparire la
« natura della libertà morale tale quale noi l'abbiamo
« definita? E poichè noi chiamiamo a nostro soccorso
« l'immagine de' godimenti morali per sostenerci,
« non è forse ciò una prova, che eziandio avanti
« di avere ottenuto questo soccorso noi possedevamo

« già la libertà, noi avevamo sufficiente forza per vo-
« ler fare prevalere ciò che è bene su ciò che è pia-
« cere; poichè precisamente un tal disegno è quello
« su di cui noi abbiamo fatto un tal travaglio su di
« noi stessi? noi non siamo determinati dalla prepon-
« deranza de' pendii poichè cambiamo noi stessi con
« riflesssione i pesi che essi mettono nella bilancia.
« In presenza del piacere e del dovere, opposti sola-
« mente l'uno all'altro, noi siamo stati liberi di dare
« una nuova estensione, ed una nuova energia a'mo-
« tivi del dovere, e di rapire al piacere una porzione
« de' suoi allettamenti. Ecco il santuario più intimo
« della libertà morale.

« Ove sarà dunque il principio della determinazione
« della volontà fra questi due ordini di motivi? Esso
« sarà in sè stesso, e non può essere altrove: l'Autore
« del nostro essere ci ha dato precisamente il potere
« di discernere questi ordini differenti di motivi e di
« valutarli; egli ci ha dato la facoltà di scegliere fra
« di essi. E questo per la volontà l'atto supremo, il
« punto decisivo. Qui nell'ordine della natura appa-
« risce finalmente una causa, perchè non vi ha causa
« che dove vi ha spontaneità; ciocchè trasmette l'a-
« zione e non la crea, non è affatto causa, ma istru-
« mento. Volere, senza esser libero, non è volere,
« ma ubbidire.

« Che cosa è dunque quella libertà, che si cerca
« nel giuoco degli organi, e nella loro libertà mec-
« canica? Ella non è altra cosa che quella della
« leva sospesa nell'aria, e che attende la forza mo-
« trice. La libertà, la vera libertà, ove è ella? nel
« santuario dell'anima nostra, là ove risiede il fuoco
« della ragione, il principio della vita morale, là ove
« risuona l'oracolo della coscienza. Ella non può es-

« sere separata dal giudizio e dal sentimento del do-
« vere, poichè applicando l'uno all'altro, ella corri-
« sponde a tutti e due.

« Abbiamo noi qui tentato di costruire un sistema?
« Ci siamo noi abbandonati ad ipotesi? No! noi non
« siamo che gli storici fedeli de'fenomeni de' quali la
« nostra intima coscienza è il teatro; noi non ragio-
« niamo; noi raccontiamo, noi descriviamo. Questa
« libertà interiore è ancora un fatto, un fatto reale,
« primitivo, che si manifesta alla riflessione interiore
« come quello del pensiere; esso non si dimostra, esso
« si vede: io sento che son libero di determinarmi,
« come sento che a quest'ora io esisto, io rifletto.
« Che il lettore s'interroghi colla stessa attenzione, e
« colla stessa buona fede! se egli non osserva gli
« stessi fenomeni, io mi taccio, io non ho alcuna cosa
« da rispondergli.

§ 117. Il dotto filosofo, di cui ho or ora esposto la dottrina su la libertà, ha ben distinto l'atto spontaneo dall'atto libero: ha egli eziandio ben rilevato la libertà nel conflitto fra il dovere ed il piacere: ma egli sembra, di averla limitata a questo solo caso del conflitto fra motivi eterogenei. Egli par che richieda l'esistenza di motivi, che spingano l'uomo in direzioni contrarie: egli par che esiga per la libertà di un atto di volontà una precedente deliberazione.

Io non posso adottar questa restrizione della libertà: io pretendo, che la libertà sia inseparabile da qualunque volere preceduto da un atto di attenzione verso l'oggetto voluto: io deduco, con S. Tommaso di Aquino, l'universalità della libertà da un principio universale; cioè dalla tendenza invincibile dell'uomo al bene sommo, o, se si vuole, al bene in generale: da ciò deduco, che l'uomo non è naturalmente determi-

nato a voler alcun bene particolare; e che egli ha il potere di non volerlo nell'atto che lo vuole. Se non si risale a questo principio mi sembra che si ristringa falsamente l'estensione della libertà.

Ed in primo luogo osservo contro il dotto Degerando, che eziandio nella sfera degli atti morali, bisogna ammettere degli atti virtuosi, e per conseguenza liberi, senza che sieno stati preceduti da un conflitto fra il dovere ed il piacere: similmente bisogna ammettere degli atti viziosi non preceduti da questo conflitto. Inoltre nella sfera dell'utile anche la libertà ha il suo impero; come lo ha anche in quelle cose, fra le quali non si scorge alcuna superiorità, come si rileva da ciò che ho rapportato di Bossuet.

Giuseppe giusto, stimolato a peccare dalla moglie di Putifar, non combattè certamente contro la seduzione del piacere: allora che la donna gli manifestò il suo desiderio, egli ebbe orrore del delitto, e disse alla donna: Voi vedete, che il mio padrone mi ha confidato quanto è in sua casa, e di tutto si riposa sopra di me, nè vi è altra cosa che voi riserbata per esso: come potrei io mancargli di fedeltà, oltraggiarlo di una maniera sì indegna, ed offendere il mio Dio con un peccato sì enorme? Che faremo noi di un tal atto? Gli negheremo il merito di un atto virtuoso? O pure prenderemo il partito di riguardarlo come un atto non libero? Qualunque di queste due decisioni sarebbe un giudizio falso su questo atto: bisogna dunque ammettere degli atti virtuosi non preceduti nè da alcun conflitto fra il dovere, ed il piacere, nè da alcuna deliberazione.

Un innocente fanciullo è affidato alla custodia di un uomo virtuoso, che l'ama: questo uomo potrebbe procurarne la morte, e ritenere il deposito affidatogli

dal padre già morto del fanciullo: questo uomo virtuoso sarà egli forse nel caso di lottare contro l'amor del danaro per non commettere l'orribile delitto? Quella madre tenera e virtuosa, la quale impiega le sue cure pel bene del suo figliuolo, ha ella forse da contrastare qualche pendio che la spinga in direzione contraria? Questi atti, che la virtù, e l'amore insieme comandano, non sono forse liberi? Se tali non sono; non saranno virtuosi e degni di premio: chi può asserirlo? Questi atti sono infallibili, e certi: la madre non esita per farli; e chiunque conosce lo stato morale della madre può prevederli, senza il menomo timore d'ingannarsi

Come dunque ristringere l'esercizio della libertà allo stato in cui l'uomo si trova spinto da motivi eterogenei in direzioni contrarie?

Non solamente si danno atti virtuosi ne' quali non si verifica questa lotta antecedente fra le virtù e le passioni; ma si trovano eziandio, ne' grandi scellerati, degli atti di scelleratezza commessi col massimo sangue freddo; e senza che apparisca alcun segno della lotta di cui parliamo. Silla fa trucidare, nel circo di Roma, sei in sette mila prigionieri di guerra, a' quali aveva promesso la vita: i senatori sembrano sommamente commossi all'udir le grida di sì gran moltitudine di moribondi: Silla dice loro freddamente: *Non distraete la vostra attenzione, padri coscritti. Questo è un piccol numero di ribelli, che si uccidono per mio ordine.* Gli scellerati consumati son sordi alla voce del dovere: questa non si fa loro, almeno nella maggior parte delle loro azioni, più sentire.

Gli scellerati consumati avrebbero forse, colla ripetizione de' loro peccati, acquistato il privilegio di peccare impunemente? In tutti questi casi l'uomo

sente di avere un vero potere di non volere ciò che egli vuole; sebbene un tal potere non si riduca giammai all'atto.

Tutta la vita umana è piena di siffatti poteri che rimangono sterili. Chi negherà, che l'avaro non abbia un vero potere, e perciò una vera libertà di spandere i suoi tesori, sebbene questo potere, sotto il giogo dell'avarizia, non si riduca giammai all'atto? Chi dirà, che un orgoglioso non abbia un vero potere di pubblicare le sue ignominie, un voluttuoso per vivere con temperanza e nel ritiro? Eppure questi poteri, sotto l'impero della superbia, e della dissolutezza non si ridurranno giammai all'atto.

Che cosa diremo poi considerando la volontà che si raggira nell'orbita dell'utile? le toglieremo forse la libertà? Non sarà dunque libero un uomo nella scelta di una professione, o di un'arte quale che siasi? Un uomo che si determina di esercitar la sua professione di avvocato piuttosto che quella di medico, o di medico piuttosto che quella di avvocato, non sarà forse libero in tali sue determinazioni? Uno che si determina di esercitar l'arte del falegname piuttosto che quella del calzolajo, o di un'altra arte quale che siasi, non sarà forse libero nella sua scelta, perchè egli non consulta che il suo utile? Il mercadante, che sceglie le piazze ove dee esercitare il suo negozio, ed il suo commercio, non sarà libero, perchè agisce, e si determina in veduta dell'utile? No, io non posso ammettere una tal dottrina, perchè la trovo contraria alla testimonianza della coscienza; la quale mi attesta, che per qualunque oggetto presentato alla volontà sotto l'aspetto di bene quale che siasi, sia morale, sia fisico, la volontà è libera.

La libertà è universale. La volontà è libera allora

che sceglie fra due beni uguali della stessa natura; ella è libera allora che si determina a volere il maggior bene in comparazione di un bene minore della stessa natura; ella è libera allora che è spinta da motivi eterogenei, in direzioni contrarie; ella è libera allora che si versa nell'ordine morale; essa è libera eziandio allora che i suoi voleri hanno per oggetto l'utile.

La libertà è appoggiata su l'intelligenza: lo spirito umano ha l'idea di un bene sommo, e vi tende invincibilmente: qualunque bene particolare a cui lo spirito attende, e che gli si presenta sotto l'aspetto di bene, è un motivo sufficiente per determinar la volontà; ma non essendo il bene sommo non la determina giammai invincibilmente. Questa mi sembra essere la vera Dottrina della libertà, appoggiata su l'attenzione interiore.

§ 118. Il signor Cousin, ne' suoi primi Frammenti filosofici, ha inserito una dissertazione del signor Agostino Francesco Thery su la Libertà, ed i differenti modi di essa: in questa Dissertazione si insegnano alcune dottrine singolari, che meritano di esser esaminate diligentemente. L'autore conviene, che la libertà si rinviene non solamente nell'ordine morale, ma in qualunque cosa che l'uomo intraprende; poichè in qualunque cosa che l'uomo intraprende egli può deliberare, se la compirà o no! Uscirò io, non uscirò? Questo libro che io tengo lo leggerò o non lo leggerò? Applicherò, o non applicherò io il mio pensiero alla filosofia? Certamente, egli dice, io posso volere, o non volere ciascuna di queste cose; altrimenti non consulterei me stesso su la condotta che debbo tenere.

Ma l'Autore distingue la libertà dalla volontà. La libertà, secondo lui, è una forza indeterminata, e que-

sta forza costituisce l'*Io* o l'esser nostro, o la nostra personalità.

Questa forza non si manifesta; essa non è un fenomeno della coscienza. Ciò che si manifesta sono i modi della libertà: e questi modi son due, cioè la *volontà*, *e la spontaneità*. La spontaneità è distinta dalla volontà: perciò vi sono degli atti liberi, che sono involontarj. Questi atti liberi involontarj non sono preceduti da alcuna deliberazione; essi non sono riflessi. Ma gli atti liberi volontarj son preceduti dalla deliberazione.

Nell'ordine del tempo il primo modo in cui si manifesta la libertà è la spontaneità. Ma ascoltiamo l'Autore stesso: « Prima di affrontare questa quistione: « *che cosa è la libertà?* bisogna delineare, per così « dire, il circolo ove la libertà può essere compresa, « mostrare ciò che essa non è prima di mostrare ciò « che è, e distinguerla da tutti gli altri fenomeni in« tellettuali. Solamente quando avremo compita que« sta operazione, noi esamineremo la libertà in sè « stessa.

« Quando intraprendiamo a considerare totalmente « i fenomeni dell'anima umana, riconosciamo a prima « vista quelli che sono nati dall'azione de'corpi esterni « su i nostri sensi, e che la loro origine fece chiamare « sensazioni. Questo primo fatto è fuori di quistione. « Una verità non meno certa, perchè essa è attestata « dall'osservazione, è, che i fenomeni di questa classe « non sono sottomessi al nostro libero arbitrio; noi « non possiamo produrli a nostro piacere, nè opporci « alla loro produzione: fintanto che i nostri occhi « sono aperti, e non sono offuscati dall'oscurità, è « egli possibile, che tutto ciò che è sotto i nostri oc« chi non sia veduto da noi? Collocati in certe con-

« dizioni necessarie, siamo noi liberi di vedere, di
« udire, di toccare, o, al contrario, di non toccare, di
« non vedere, di non udire?

« Di più, noi proviamo delle affezioni interne di
« un'altra specie. Queste non prendono direttamente
« la loro sorgente ne' corpi esterni, per trasmettersi
« all'animo per mezzo dei sensi, benchè esse nascano
« all'occasione delle impressioni esteriori: tali sono il
« desiderio, la speranza, il timore. Queste affezioni
« interne sono ciò che noi chiamiamo sentimenti:
« essi differiscono dalle sensazioni in ciò che le sen-
« sazioni hanno la loro sorgente direttamente nell'e-
« sterno; mentre che i sentimenti sono prodotti in
« noi all'occasione dell'esterno, sia che esso ci modi-
« fichi attualmente, sia che esso ci abbia precedente-
« mente modificati: essi rassomigliano alle sensazioni
« in ciò, che come le sensazioni sono essi pure indi-
« pendenti dalla nostra volontà, e non sono suscetti-
« bili di essere prodotti o trattenuti da noi. Chi può,
« in effetto, desiderare, sperare, temere, secondo la
« sua volontà?

« Le sensazioni e i sentimenti sono compresi sotto
« il nome comune di fenomeni sensibili, e la capacità
« che è in noi di provare queste affezioni la chiamiamo
« *sensibilità*. Ora, come l'osservazione ci mostra, le
« sensazioni e i sentimenti sottomessi alla fatalità, ed
« indipendenti dalla nostra propria volontà, conclu-
« diamo che non è nella sensibilità che noi possiamo
« trovare ciò che cerchiamo, cioè la libertà.

« Allontaniamo, per conseguenza, questa classe di
« fenomeni, e vediamo i caratteri degli altri fenomeni
« dello spirito umano.

« In noi risiedono incontrastabilmente certi principj,
« certe verità; per esempio, *non vi è effetto, senza*

« *causa; ogni fenomeno suppone un essere*, ecc. Noi
« abbiamo tante conoscenze, che riposano su l'auto-
« rità di questi principj. Il principio di causalità, per
« esempio, ci insegna, che le sensazioni provate sono
« effetti; e debbono conseguentemente essere rappor-
« tate a delle cause; allora noi acquisteremo la no-
« zione dell'esterno come causa od origine delle nostre
« sensazioni. Così anche il principio delle sostanze ci
« insegna, che ogni fenomeno suppone un essere, nel
« quale questo fenomeno apparisce: allora noi otte-
« niamo la conoscenza o piuttosto il concetto di una
« sostanza esterna.

« Queste nozioni sono esse necessarie come i feno-
« meni sensibili? È evidente, che esse non sono create
« da noi, non più che le sensazioni e i sentimenti. È
« evidente che noi non possiamo nè trattenerle di
« nascere nell'intendimento, nè distruggerle una volta
« che esse vi hanno penetrato. Possiamo noi forse a
« nostro piacere comprendere, conoscere, o non com-
« prendere, non conoscere? No senza dubbio, e que-
« sti fenomeni ancora son fuori della nostra potenza.

« Noi diamo a queste nozioni diverse il nome di
« fenomeni razionali, e la facoltà che le percepisce, la
« chiamiamo *Intelligenza* o *Ragione*. Ora noi ab-
« biamo riconosciuto per mezzo dell'osservazione, che
« i fenomeni razionali sono essi stessi necessarj: noi
« siamo dunque forzati di concludere, che nulla nella
« nostra intelligenza, o nella nostra ragione, porta il
« carattere della libertà, e che qui ancora noi non
« possiamo scovrirla.

« Dopo aver assegnato alla sensibilità, ed alla ra-
« gione il loro patrimonio rispettivo, noi scorgiamo
« in noi una nuova spezie di fenomeni, segnata di
« una impronta particolare. Accade talvolta, che io

« m'interrogo su ciò che debbo fare; che io esito;
« che peso i motivi; i quali mi persuadono di operare
« o di non operare; finalmente che io mi determino
« sovente sul punto di eseguire qualche progetto ; mi
» fermo e mi astengo. Di quali tratti sono essi se-
« gnati i fenomeni di questa classe? sono essi, come
« quelli della sensibilità, o della ragione, sotto la legge
« della fatalità? sono essi prodotti senza che noi po-
« tessimo crearli, sospenderli, accelerarli? Tale non è
« la loro natura, ed essi differiscono completamente
« da' fenomeni che noi abbiamo già osservati: se noi
« deliberiamo, esitiamo, agiamo, o non agiamo, la
» cagione unica è, che noi possiamo, a nostro piacere,
« agire, o non agire, infine che noi siamo liberi. Que-
« sti fenomeni racchiudono dunque un carattere di li-
« bertà, ed il cammino che dee condurci al nostro
« scopo ci è scoverto.

« Se intanto noi abbracciamo l'anima tutta intera
« d'un sol colpo di occhio, riconosceremo, che tra i
« fenomeni, di cui essa è il teatro, non ve ne è uno
« che non si racchiuda nell'una o nell'altra di queste
« tre classi, sensibilità, ragione, libertà.

« Tra questi fenomeni della libertà, ve ne è uno
« più osservabile, e che colpisce su le prime l'osser-
« vatore; cioè la volontà. Io ordino al mio braccio
« di muoversi, ed esso si muove; io voglio dirigere il
« mio pensiero verso un oggetto, e lo dirigo.

« Se io non aggiungessi nulla a ciò che precede,
« sarebbe naturale conchiudere senza restrizione, che
« noi possiamo a nostro piacere agire, o non agire;
« ciò che è falso: così si confonde sovente male a
« proposito l'atto che compisce la volontà colla vo-
« lontà stessa. Caricatemi di catene, io non posso
« sottrarmene; intanto anche allora una cosa è in mio

« potere volere sottrarmene. Stringete i miei legami, « e comprimete più strettamente ancora il mio po- « tere di operare, niuna forza umana m'involerà il « potere di volere operare. Io ho bisogno di richia- « marmi una rimembranza: può bene accadere, che « la mia memoria mi serva male, e che io non abbia « il potere di richiamarmela; ma chi m'impedisce di « aver per lungo tempo, di aver sempre la volontà di « richiamarmela? Distinguiamo dunque il potere di « operare dal potere di volere. Alcuni ostacoli fortuiti « ed innumerevoli possono bene opporsi alla nostra « azione, non mai alla nostra volontà. Dunque la vo- « lontà è libera.

« La volontà non si presenta sotto alcuna altra « forma? Non accade sovente che mi si propone un' « azione, una impresa, e che la mia volontà vi si « ricusa? Si tenta di farmi tradire un segreto: io non « voglio tradirlo; mi si consiglia di passeggiare, io « non voglio farlo. Altro fatto attestato come il primo « per mezzo dell'osservazione. È ben chiaro, che « questo modo come il precedente dee essere rappor- « tato al potere di volere; il negativo rientra qui nel « positivo. Che cosa è in effetto il non voler tradire « un segreto, il non voler passeggiare, se non dichia- « rare per mezzo di un atto volontario, che niuno « senza volontà passeggerà, niuno tradirà un se- « greto? In una parola, che cosa è non volere una « cosa, se non che volere non farla?

Le analisi che ho riportato sono esatte e luminose. L'Autore esegue un'esatta classificazione dei fatti della coscienza allora che li distingue in tre specie, cioè ne' fatti della sensibilità, ne' fatti razionali o dell'intelligenza, e ne' fatti liberi: egli definisce questi

fatti secondo la loro vera natura: io aveva antecedentemente stabilito questa distinzione.

Inoltre l' Autore ha ben distinto la volontà dalla sua efficacia, cioè gli atti eliciti dagli atti comandati: egli ha conosciuto, che la libertà consiste nei primi, non già ne' secondi; e così ha egli evitato e confutato l' errore di Locke, che ripone la libertà nel potere di eseguire gli atti della volontà. Fin qui dunque io non ho alcuna controversia coll'Autore della Dissertazione. Egli soggiunge inoltre, *che non volere una cosa è volere non farla.* Ciò non mi sembra esatto. Il volere non fare una cosa è certamente non volerla; ma non sempre il non volerla è volere non farla: se mi si propone di andar domani al passeggio, io posso porre il volere di andarvi, e posso non porlo; e posso eziandio porre il volere contrario, cioè il volere di non andarvi. Io ho dunque tre partiti presenti: posso dire, Voglio andare al passeggio, e voglio non andare al passeggio; e posso eziandio rimanere irrisoluto, e non porre nè il volere di andarvi, nè il volere di non andarvi: in questo ultimo caso io delibero; ma non delibero ne' due primi casi. Da ciò segue, che la deliberazione non è necessaria per l' atto libero; poichè quando io immediatamente di seguito alla proposta di andare al passeggio, mi determino di andarvi, o pure mi determino di non andarvi, io certamente non delibero: la deliberazione solamente ha luogo quando io sospendo la risoluzione; nè pongo il volere andarvi, nè il volere non andarvi. Ora io non lascio di esser libero allora che immantinenti alla proposta mi determino di andarvi, o pure di non andarvi: la deliberazione non è dunque essenziale alla libertà.

Ma quando io non mi determino di andare al passeggio, nè di non andarvi, io pongo il volere di deli-

berare se andrò, o non andrò al passeggio: ora, questo volere non è preceduto da deliberazione alcuna: io, in tal caso, delibero se andrò o non andrò al passeggio, ma non delibero su la mia risoluzione di deliberare se andrò o non andrò al passeggio. Qualunque de' tre partiti, in conseguenza, che io prendo allora che mi si propone di andare al passeggio, io non delibero: se io voglio andare al passeggio, non delibero; se voglio non andarvi, non delibero; se voglio pensare se debbo andarvi, o non andarvi, io pongo il volere di esaminare o di deliberare; e questo volere io lo pongo senza aver prima deliberato. È dunque necessario di ammettere degli atti liberi non preceduti da alcuna deliberazione.

Ma non è necessario per l'atto libero che vi sieno tutti e tre questi partiti da prendere; basta che l'anima abbia il potere di porre il volere di A, ed il volere di non A, acciò qualunque di questi voleri sia un volere libero. Ciò accade in tutte le cose che si propongono all'uomo di dover essere fatte immantinenti, e per le quali egli non ha alcun tempo di deliberare. Mi si propone di andare nel momento al passeggio: io posso porre il volere andarvi, e posso porre il volere di non andarvi; ma mi è necessario di porre uno di questi voleri; intanto questa necessità di porre uno di questi voleri non toglie il potere di porre l'uno piuttosto che l'altro; e nell'atto che io voglio andare nel momento al passeggio conservo il potere di volere non andarvi; il che significa che io sono libero in qualunque de' miei voleri.

Ed in effetto, questa necessità di porre un volere immantinenti alla proposta, o alla percezione di una azione da farsi si trova anche nel caso de' tre partiti di sopra; poichè mi è necessario, allora che mi si

propone di andar domani al passeggio, o di volere andarvi, o di volere non andarvi, o di volere deliberare se debbo andarvi o non andarvi: ora, qualunque di questi tre voleri non è preceduto da deliberazione; ed intanto, secondo la testimonianza della coscienza, ciascuno di questi tre voleri è libero. Locke, il quale ha fatto varj sofismi per negare la libertà della volontà, ci dice, che un uomo non può esser libero per riguardo di un atto particolare di volere un' azione che è in suo potere, allora che questa azione è stata una volta proposta al suo spirito, da dover essere fatta immantinenti. « La ragione, egli dice, è perfettamente « visibile perchè l'azione dipendendo dalla sua vo-« lontà, bisogna necessariamente che essa esista o « che non esista, e la sua esistenza e la sua non esi-« stenza, non potendo mancare di seguire esattamente « la determinazione e la scelta della sua volontà, egli « non può evitare di voler l'esistenza, o la non esi-« stenza di questa azione: egli è, io dico, assoluta-« mente necessario che egli voglia l'uno o l'altro, « cioè che egli preferisca l'uno all'altro, poichè l'uno « de' due dee necessariamente seguire, e che la cosa « che segue procede dalla scelta e dalla determina-« zione del suo spirito, cioè dal volere di lui; poichè « se egli non la volesse, essa non sarebbe affatto. »

Questo ragionamento è un infelicissimo sofisma. Noi diciamo che l'uomo è libero allora che egli può volere il sì ed il no; e che l'uomo non sarebbe libero se egli fosse determinato dalla sua natura a volere unicamente il sì, o pure il no; la determinazione naturale ad un solo volere distruggerebbe la libertà: ora Locke conviene che questa determinazione naturale ad un solo volere qui non si trova: l' uomo dee necessariamente porre o il volere del sì, o il volere del no; ma

non dee necessariamente porre il volere del sì, nè necessariamente porre il volere del no: se egli dunque pone il volere del sì, egli pone un volere a cui non è naturalmente determinato: questo volere è dunque libero: se pone il volere del no, egli pone pure un volere a cui non è naturalmente determinato; e questo volere sarà eziandio libero. L'argomento di Locke, ripetuto da Collins, è dunque falso, e fa poco onore al filosofo inglese.

Non solamente dunque la libertà, come ho provato, non consiste nella deliberazione, ma la deliberazione non è necessario che preceda i nostri voleri liberi. Riguardo poi a questi voleri, che sono preceduti da deliberazione, si dee dire, che la deliberazione non mai li determina necessariamente; perchè qualunque bene che la deliberazione presenta alla volontà, è sempre un bene finito, sebbene sia un mezzo pel bene sommo, e non soddisfa attualmente tutti i desiderj dell'uomo.

Ma ritorniamo alla Dissertazione del signor Thery: « È un grande e bello spettacolo l'uomo collocato tra « i fenomeni sensibili ed i razionali, sollecitato in« sieme dagli uni e dagli altri, ed interrogando sè « stesso su la scelta che egli dee proporsi di fare: « questa esitazione gloriosa, prova manifesta che il « destino dell'uomo è stato confidato nelle sue mani, « sarà mai sempre la disperazione de' sofisti. L'uomo « delibera; dunque può scegliere: l'uomo delibera; « dunque è egli libero.

« E non è solamente nell'ordine morale che l'uomo « può deliberare. Qualunque cosa egli intraprende, « può deliberare se la compirà o no. Uscirò io o non « uscirò? Questo libro, che io tengo, lo leggerò, o non « lo leggerò? Applicherò non applicherò io il mio

« pensiero alla filosofia? Certamente io posso volere,
« o non volere ciascuna di queste cose; altrimenti
« non consulterei me stesso su la condotta che debbo
« tenere.

« Sempre dunque prima di operare io posso arre-
« starmi, raccogliermi, e dirmi: Vorrò io e come
« vorrò agire? In queste condizioni nulla è ancora
« stabilito o determinato: io peso i motivi che mi
« spingono o mi trattengono, in fine mi decido. Non-
« dimeno, quantunque il mio disegno sia stabilito,
« fintanto che esso non è compito posso ancora deli-
« berare di nuovo, pesare di nuovo i motivi, e sosti-
« tuire un secondo disegno al primo. Concludiamo,
« che la deliberazione è libera, ed anche che la libertà
« risplende soprattutto nella deliberazione.

Fin qui non ho alcuna cosa da osservare in contrario. Ma rigetto interamente la dottrina, che l'Autore espone immediatamente a quella che ho riportata. Egli scrive: « Non vi sono in noi altri fenomeni che
« portano il segno della libertà? Osserviamo. La no-
« stra azione è essa mai sempre preceduta da una
« deliberazione? Prima di operare, facciamo noi sem-
« pre a noi stessi questa quistione: Agirò io? O piut-
« sto non produciamo degli atti involontarj, ma che
« sono nostri e che la fatalità non governa, se noi
« ne crediamo la testimonianza della coscienza? Cia-
« scuno può ancora sorprendere in sè stesso questa
« specie di fenomeni. Una madre vede un figlio in
« bassa età cadere nel fiume, e tosto, senza riflettere,
« senza deliberare, spontaneamente ella si precipita dopo
« di lui per salvarlo dalla morte. Quel Cavaliere fran-
« cese, l'onore della nostra istoria, vede le spade nemi-
« che, appoggiate contro il suo seno, comandargli un
« silenzio funesto al suo paese: spontaneamente d'As-

« sas spinge un grido generoso, e salva i suoi compagni
« d'armi. Si annunzia al vecchio Orazio, che suo fi-
« glio primogenito è fuggito durante il combatti-
« mento: il suo viso s'infiamma d'indignazione: gli
« si dice che cosa volevate che facesse contro tre? Ed
« egli, senza aver riflettuto, esclama tosto: Che egli
« morisse.

« Osserviamo, che se questi fenomeni sono invo-
« lontarj, essi hanno intanto una ragione ed un fine;
« due caratteri, che non si manifestano, egli è vero,
« nella produzione immediata dell'atto spontaneo, ma
« che si svelano tosto che noi vi applichiamo la ri-
« flessione. Se la madre riflette l'azione, che ella
« compì senza riflettere, comprenderà, che l'amore
« materno la spinse a precipitarsi ne' flutti, per sal-
« vare la vita di suo figlio. Che la stessa circostanza
« si riproduca, essa è pronta a rinnovare la sua azione,
« non più solamente per istinto e spontaneamente;
« ma per una scelta volontaria: questo solo esempio
« basterà.

« Noi comprendiamo facilmente, che l'atto sponta-
« neo è involontario, poichè esso si riproduce senza
« essere preceduto da alcuna deliberazione e da al-
« cuna scelta. Ma è esso segnato del distintivo della
« libertà? Un esame più profondo può insegnarcelo.

« L'osservazione diviene qui difficilissima. Vediamo
« in effetto su qual terreno noi ci collochiamo per
« osservare. Parlare d'osservazione è parlare di ri-
« flessione. Si riflette, allorchè volontariamente si co-
« mincia, e si persiste ad esaminare un oggetto; si
« osserva, allorchè volontariamente anche si applica
« lo spirito ad un oggetto, per considerarlo in parti-
« colare, e girarlo sotto tutti i suoi aspetti.

« Ora il carattere proprio del fenomeno spontaneo

« è di essere involontario e per conseguenza non ri-
« flesso. Così fintanto che esso ha luogo non si può
« osservarlo, perchè, nello stesso atto, il nostro spi-
« rito non può insieme volere, e non volere, riflet-
« tere, e non riflettere. Ogni volta che noi vogliamo
« osservare la spontaneità in noi, per questa stessa
« ragione essa sparisce. Ma ciò che è veramente de-
« gno di stupore, e d'attenzione, è il passaggio della
« spontaneità alla riflessione, il punto ove la rifles-
« sione non si alza ancora, ove disparisce di già la
« spontaneità. Senza dubbio noi possiamo fare sforzo
« per richiamarci la rimembranza dell'atto spontaneo,
« ed osservarlo in questa rimembranza. Ma nulla è
« chiaro che nello stato della riflessione: ora la spon-
« taneità è di sua natura indeterminata, ed oscura;
« la rimembranza ne sarà anche indeterminata ed
« oscura: qualunque esso sia intanto l'atto spontaneo,
« proviamo d'interrogarlo.

« Quando noi cerchiamo a rischiarare per mezzo
« della riflessione la rimembranza della stato sponta-
« neo, abbiamo noi la convinzione, che l'atto sponta-
« neo proviene da noi o da qualche altro? Crediamo
« noi che esso viene da quella forza che risiede in
« noi, e che ha in sè il suo principio di azione, o da
« qualche forza esteriore, che ce l'impone come una
« legge fatale? Egli ci sembra, che noi non riflettiamo
« giammai per illuminare questo atto, senza conchiu-
« dere, che esso non è fatale, ma che risulta dalla
« forza interna, che è in noi, come un effetto dalla
« sua causa: noi ce l'attribuiamo, noi lo chiamiamo
« nostro. Qui il ragionamento verrà in soccorso del-
« l'osservazione.

« In primo luogo non può negarsi, che noi siamo
« talvolta in questo stato, e che il nostro spirito non

« riflette incessantemente. Ciò stabilito, quali condi-
« zioni sono necessarie perchè questo stato abbia
« luogo. L'osservazione c'insegna, che l'atto sponta-
« neo è sempre prodotto all'occasione di certi mo-
« tivi, e diretto verso un fine determinato. Sotto
« questo rapporto esso non differisce dallo stato vo-
« lontario della riflessione. Ma nello stato spontaneo i
« motivi sono oscuri, il fine è oscuro esso stesso;
« nulla di deliberazione, nulla di scelta, nulla di riso-
« luzione. Sotto questo rapporto, la spontaneità dif-
« ferisce dalla volontà.

« Se gli atti spontanei sono sotto il gioco di una
« fatalità, che li spinge ad un fine determinato, io
« non comprendo, lo confesso, perchè essi si produ-
« cono all'occasione di certi motivi. Esistono essi de'
« motivi di sentire? De' motivi di conoscere? No,
« perchè sentire, conoscere, sono fenomeni irresisti-
« bili. Ma il volere si rapporta a de' motivi, perchè il
« volere non è fatale, ma libero. Si dirà, che vi è fa-
« talità ne' motivi? Ma allora o bisogna provare, che
« i motivi non sono solamente motivi, ma leggi fa-
« tali ed invincibili; o non bisogna alterare il senso
« di questa espressione, che non significa, e non può
« significare, che l'occasione, e non mai la necessità
« di agire. Se si sostiene, che nello stato spontaneo i
« motivi sono leggi, si dee sostenere, anche necessa-
« riamente, che essi sono pure leggi nella volontà. In
« effetto vi è diversità ne' fenomeni, ma non differenza
« ne' motivi, che sono come le condizioni che l'uno,
« o l'altro stato si produca. Ora è egli credibile, che
« ciò che si chiama motivo, sia qui un motivo, e là
« diviene una legge? E poichè è certo che esso ha il
« carattere di motivo nella volontà, mentre che è al-
« meno incerto che nella spontaneità esso abbia quello

« di legge, non è naturale di attribuire questa incer-
« tezza solamente a ciò che lo stato spontaneo è in-
« determinato ed oscuro? Non si dee pronunziare, che
« l'atto spontaneo si produce all'occasione de' mo-
« motivi, ma liberamente, quantunque involontaria-
« mente e senza scelta? Così, appoggiati su l'osser-
« vazione, sul ragionamento, su l'autorità delle lin-
« gue, ove i motivi non hanno giammai portato il
« nome di leggi, noi conchiudiamo, che vi è libertà
« nella spontaneità.

§ 119. La esposta dottrina non è affatto appoggiata su l'osservazione; anzi vi è contraria direttamente: io non dimando su di ciò che un esame da farsi con calma e con buona fede. L'autore della Dissertazione pone degli atti liberi, i quali sono involontarj, i quali non sono voleri. Questa proposizione invece di essere appoggiata su l'osservazione è dall'osservazione stessa smentita. Noi non dobbiamo ammettere nell'anima se non che quei soli fatti, che sono percepiti dalla coscienza. Ora i fatti percepiti dalla coscienza sono fatti particolari, determinati; perciò si distinguono facilmente gli uni dagli altri. I fatti che la coscienza ci manifesta sono i fatti sensibili, i fatti razionali, i fatti volontarj; altri non ne conosciamo: che mi si additino de' fatti della coscienza che non si possono riporre fra queste tre specie di fatti, io son sicuro che non se ne troveranno.

Si dice, che vi è una quarta specie di fatti, e che essi sono gli atti *spontanei*. Il vocabolo di spontaneo presenta una qualificazione, che si dà a qualunque modificazione dell'anima che viene dall'anima stessa: si dice così, che i voleri sono spontanei; e la prima proprietà, che abbiamo ravvisato nella volontà è stata la spontaneità o l'attività: se l'anima non fosse attiva ne' suoi voleri, ella non sarebbe libera; i voleri

dell' anima dipendono dunque dalla sua spontaneità, o attività, comunque si voglia chiamare. La proposizione: *gli atti liberi sono spontanei* è dunque incontrastabile. Ma la proposizione conversa è ella vera? Può egli dirsi: *gli atti spontanei sono liberi?* Noi abbiamo veduto che gli atti dell' intelligenza, sebbene vengano in seguito degli atti della volontà, sono spontanei, perchè derivano dall' attività dell' anima; perchè sono azioni, non passioni: l' anima agisce, opera da sè stessa allora che giudica e ragiona; ella non è in tali fatti razionali meramente passiva, come nelle sensazioni; ma questi atti nel mentre sono spontanei non sono liberi. Noi abbiamo inoltre osservato, che i bruti sembrano dotati di spontaneità; ma non mica di libertà. La proposizione dunque: *L' atto spontaneo è libero* è falsa.

La spontaneità è un carattere generale che conviene a molti atti dell' anima: così l' idea di atto spontaneo è un' idea astratta e generale: non è mica l' idea di alcun fatto particolare percepito dalla coscienza. I fatti percepiti della coscienza appartengono ad una delle tre specie indicate: fuori di esse non ve ne è alcun altro. I fatti spontanei, o sia gli atti spontanei, che non siano ne' voleri, negli atti dell' intelligenza, non esistono affatto nella coscienza: essi non hanno esistenza che nella sola immaginazione dell' autore della Dissertazione.

Ma, replica l' autore che io qui combatto, il fatto della madre, che, vedendo il proprio figliuolo vicino a sommergersi nel fiume, vi corre precipitosamente per salvarlo, non mostra forse l' esistenza dell' atto spontaneo, indeliberato? Niente affatto: questo esempio mostra solamente, che vi sono de' voleri indeliberati. L' errore dell' autore della Dissertazione consiste in

ciò che egli confonde l'atto indeliberato coll'atto involontario: questo errore di porre la conversione, ove non ha luogo è frequente ne' filosofi. Ciocchè è involontario è indeliberato senza dubbio; ma è falso, che l'atto indeliberato è involontario. Io ho mostrato di sopra che bisogna necessariamente ammettere de' voleri indeliberati: questi voleri sono atti indeliberati: è dunque falso, che ogni atto indeliberato è involontario. Io ho provato egualmente, che questi voleri indeliberati non lasciano di essere liberi; in conseguenza la libertà non può convenire che alla sola volontà; e farla convenire ad una facoltà ignota, che la coscienza non ci manifesta, ed a cui si dà il nome di spontaneità, non è un ragionare appoggiato su l'osservazione.

Allora che la madre, recata in esempio, corre per salvare il suo figliuolo, essa certamente produce un moto nel suo corpo: ora noi non abbiamo idea di altri moti nel nostro corpo, se non che di due specie, cioè de' moti meccanici, dipendenti dall'organizzazione del corpo, e di moti i quali son prodotti dal pensiere dell' anima nostra: ora io domando: il moto, con cui questa madre corre a salvare il suo figliuolo, è esso meccanico o pure è prodotto da un pensiere dell' anima? se dite che è meccanico, voi ponete due falsità; primo, voi attribuite la libertà ad un atto meccanico, il che è una stoltezza; secondo, voi riguardate il camminare, il correre come un moto meccanico: ora l'esperienza c'insegna che un tal moto non è giammai meccanico. Se poi dite, che un tal moto non è meccanico, ma che dipende da un pensiere, io vi prego di dirmi, di che specie è un tal pensiere; è esso un atto della nostra facoltà di conoscere quale che siasi? è esso forse un volere? io non conosco altri pen-

sieri nell'anima, e niun uomo ne conosce degli altri. Ora se un tal pensiero non è un volere, dee essere o un atto della nostra facoltà di conoscere, o un desiderio; ma a niun di questi due atti, voi ne convenite, compete la libertà: è necessario dunque ammettere che un tal moto è volontario.

L'autore conviene, che l'amore materno spinse la madre a precipitarsi ne' flutti, per salvare la vita del suo figliuolo; ma l'amore spinge esso forse l'anima altrimenti, che spingendola a volere? L'osservazione ci mostra forse, che l'amore si dirige ad un'altra facoltà diversa dalla volontà? Concludiamo, che un atto libero involontario non può aver esistenza. Tutte le ragioni, che il signor Thery adduce, per provare la libertà di questo atto spontaneo, tendono a far vedere, che l'atto volontario, anche indeliberato, non cessa di esser libero.

Ma seguiamo ad ascoltare l'autore stesso: « Nel« l'esame dei fenomeni liberi, noi non abbiamo trat« tato della libertà stessa, loro sola base, loro soste« gno. Noi abbiamo studiato la volontà, ed abbiamo « trovato che la volontà è libera. Passando alla de« liberazione, la deliberazione è libera, abbiamo noi « detto ancora. La spontaneità nel suo giro è sem« brata libera a' nostri occhi. In fine noi ci siamo « convinti che questi fenomeni soli hanno il carattere « della libertà; ma tutti questi fatti, quantunque di« versi, si riuniscono per mezzo di un legame comune, « ed attestano un principio, che li sostiene e li quali« fica, la libertà. Ora che cosa è la libertà? Sicura« mente essa non è un fenomeno. Se essa ne era uno, « noi potremmo isolatamente comprenderla per mezzo « dell'osservazione. Ora per mezzo dell'osservazione « noi non attingiamo giammai che i fenomeni liberi.

« Essi riflettono bene la libertà, ma non sono la li-
« bertà. Che cosa è ella dunque, se non quella forza,
« quell'attività intera, che, sempre una e simile a sè
« stessa, riveste forme diverse, e si sviluppa per mezzo
« di diverse applicazioni? Per concepire la libertà in
« sè stessa, bisogna concepirla isolata e separata da'
« suoi atti, come un potere di agire, che non agisce
« ancora. In effetto, allora che noi consideriamo un
« agente, non consideriamo più la libertà, ma degli
« atti liberi. La libertà è l'indeterminato stesso. Come
« tutto ciò che è semplice essa non può definirsi.
« Essa è una potenza, essa è una forza: è l'attività
« intellettuale in sè; alcun'altra definizione non le
« conviene.

« Io dissi più sopra, che questa forza è in noi: io
« vado più lungi: questa forza è noi; noi siamo que-
« sta forza stessa. Noi abbiamo dimostrato, in effetto,
« che i fenomeni sensibili e razionali sono necessarj,
« e sottratti alla nostra volontà, e che essi non sono
« nè prodotti, nè impediti da noi, allora che le con-
« dizioni della loro produzione sono concepite. Al
« contrario noi siamo stati colpiti da altri fenomeni
« liberi, dipendenti dalla nostra volontà, nati da noi,
« e che possiamo a nostro piacere sospendere o pro-
« lungare. Questi fenomeni, e questi ultimi solamente
« noi li chiamiamo nostri, e perchè? perchè noi siamo
« la forza che li produce; perchè la libertà e la per-
« sonalità sono la stessa cosa. *I fenomeni razionali*
« *e sensibili non sono in alcun modo personali*: *i*
« *fenomeni liberi lo sono*: *essi costituiscono la no-*
« *stra personalità stessa.*

« Noi osservammo per caso e senza ordine i feno-
« meni liberi, ed un seguito di osservazioni ci ha con-
« dotti fino alla libertà. Rimane ad esaminare scru-
« polosamente come questi fatti han luogo in noi; e

« come essi hanno avuto luogo nell' origine. Ma cer-
« chiamo dapprima qual ne è il numero.

« Egli è facile riconoscere, che i modi della libertà,
« che noi abbiamo studiato precedentemente, si ridu-
« cono a due : la spontaneità, e la volontà. Or qual è
« l'ordine di questi fenomeni ? parliamo prima del-
« l' attuale. Nell' attuale i fenomeni spontanei e i fe-
« nomeni volontarj appariscono alternativamente, e
« sarà impossibile subordinarli gli uni agli altri nel-
« l'ordine del tempo, ma non è impossibile subordi-
« narli gli uni agli altri, nel rango che loro assegna
« la loro natura. Riassumiamo brevemente.

« La libertà, o la forza attiva, e libera, è la sor-
« gente e l' origine di tutti i fenomeni che por-
« tano il suo carattere: noi crediamo dunque, che da
« essa bisogna partire, per ispiegare i suoi differenti
« modi.

« Noi abbiamo detto, che la libertà nella sua es-
« senza non è che l' indeterminato stesso. Essa è una
« forza che non agisce ancora, una potenza, non un
« atto.

« Quale dunque de' due modi della libertà, la spon-
« taneità o la volontà, sembra svelare la libertà per
« mezzo di una luce più diretta, e più pronta ? La
« spontaneità certamente, questo modo oscuro, ed in-
« determinato, che non è preceduto da alcuna delibe-
« razione, e che si produce per mezzo di un atto non
« riflesso.

« La volontà, al contrario, determinata e precisa di
« sua natura, non fa risplendere la libertà che di una
« maniera indiretta ed obbliqua.

« Noi andiamo a comprendere sotto alcune forme
« e brevi queste serie di fenomeni liberi.

« La libertà è l'indeterminato stesso : ella si rivela
« sotto due modi: la spontaneità e la volontà.

« Di questi due modi, il più indeterminato, e quel « modo della libertà che tenda più direttamente al « suo fine è la spontaneità.

« La volontà, al contrario, è essenzialmente deter- « minata: essa suppone tutti i gradi seguenti:

« 1. Libertà indeterminata pura ed assoluta.

« 2. Deliberazione all' occasione de' motivi.

« 3. Scelta tra i motivi, o risoluzione.

« 4. Compimento esterno della risoluzione della « libertà.

La dottrina esposta contiene tre proposizioni, che io credo false, cioè:

1. La libertà si riguarda come il solo costitutivo dell' esser nostro.

2. La libertà non è un fenomeno, cioè non si manifesta alla coscienza.

3. La libertà si manifesta in due modi, cioè coll' atto spontaneo involontario, e coll' atto volontario preceduto da deliberazione.

È veramente doloroso il vedere che i filosofi fanno spesso degli sforzi per rendere oscuro ciocchè è chiaro. *La libertà*, dice l' autore citato, *è l' indeterminato. La libertà, è il nostro essere.* Queste due proposizioni sono contraddittorie l' una all' altra. L' esser nostro è una cosa reale, esistente; ciò che esiste è un individuo; l' universale non esiste che nel solo intelletto: l' individuo è perfettamente determinato. L' essere nostro non può dunque essere un indeterminato.

Più volte ho avvertito, che le facoltà dell' anima non sono che l' anima stessa.

La libertà non è mica una facoltà, ma è una proprietà che si concepisce nella volontà.

Io ho dimostrato, che l' essere che sente è lo stesso dell' essere che vuole; che esso è lo stesso dell' essere

che ragiona; pretendere, che l'essere sensitivo non sia l'esser nostro, che nol sia l'essere razionale, si è porre delle falsità manifeste: io rinvio il lettore al Capitolo sesto di questo primo volume.

I fatti sensibili, i razionali, i liberi son tutti nostri, ci appartengono tutti, perchè son modi di essere della stessa sostanza, la quale è l'anima nostra. L'anima nostra, sebbene non ha il potere di produrre originariamente le sensazioni, è nondimeno capace di esserne affetta: questa capacità suppone qualche realtà nell'anima a noi ignota perchè l'essenza determinata dall'anima ci è ignota, e questa realtà, quale che siasi, non è diversa dal nostro essere. I fatti razionali derivano dall'attività dell'anima subordinatamente a' suoi voleri: sono atti comandati, che l'anima produce in sè stessa; essi non appartengono mica alla ragione unica, ed universale, la quale splende in tutti gli uomini. Questa ragione impersonale è smentita dalla testimonianza della coscienza.

La libertà, l'autore ne conviene, consiste in un potere che non si riduce all'atto: ma un tal potere si sente: esso è un fatto attestatoci dalla coscienza: è falso dunque che la libertà in sè stessa non si manifesta. Nel § 67. ho recato un pezzo del signor Cousin, in cui egli dice, che gli atti liberi son quelli de' quali noi abbiamo la coscienza non solamente di farli, ma di potere non farli. Il potere dunque, nel quale si fa consistere la libertà, si sente dalla coscienza, secondo la dottrina dello stesso signor Cousin recata nel citato § 67. Io ho confutato Reid, il quale crede, che il potere non ci vien manifestato dalla coscienza. Se il potere non ci è manifestato dalla coscienza, la libertà non è un dato della stessa coscienza, e se la cosa è così, su qual fondamento stabiliremo noi la li-

bertà? L'errore di questi filosofi consiste nel non aver veduto, che l'*Io* è un oggetto della coscienza, la quale percepisce non solamente le nostre modificazioni, ma eziandio il soggetto stesso delle modificazioni: questo errore è nato dal credere, che non avendo noi una nozione determinata dalla sostanza dell'anima: questa sostanza non può affatto manifestarsi alla coscienza. Ma non può forse la sostanza dell'anima manifestarsi in parte alla coscienza, cioè come il soggetto di alcune note modificazioni? Se non avessimo la coscienza del *me*, su qual fondamento le modificazioni si manifesterebbero come sue modificazioni? La scuola di Scozia mi sembra, che abbia scavato degli abissi spaventevoli, ne' quali va a sommergersi la realtà delle nostre conoscenze le più importanti: l'*Io* non è un dato della coscienza secondo questa scuola; la libertà, la casualità nol sono ancora: perchè dunque non riguardare con Kant la sostanza, la causa, l'*Io* come fenomeni costanti? Chiunque segue, con uno spirito di analisi, la storia della filosofia, sarà persuaso di ciò che io asserisco, cioè che la scuola di Reid produsse legittimamente il Criticismo, il quale c'invola qualunque conoscenza reale degli oggetti in sè stessi considerati; e ci lascia solamente delle apparenze. Concludiamo che la libertà si manifesta in sè stessa alla coscienza.

È falso, come ho dimostrato, che vi esistono atti liberi involontarj: noi non abbiamo conoscenza affatto di questo atto spontaneo, che ci si presenta come libero; esso non può riferirsi nè alla sensibilità nè all'intelligenza, nè alla volontà: esso dunque non esiste affatto: io reco volentieri su questo oggetto una osservazione di Reid, la quale nondimeno mi sembra in contradizione con ciò che questo filosofo insegna sul

potere nel Capo 1. del primo Saggio su le Facoltà attive; ma checchè ne sia di ciò, ecco l'osservazione, di cui ho or ora parlato: « La potenza di agire implica la potenza di astenersi, e noi non concepiamo « affatto come la potenza sarebbe piuttosto determinata ad agire, che a non agire in un essere privo « di volontà. Ogni effetto di una potenza attiva è necessariamente contingente. L'esistenza contingente « è quella che dipende dal potere e dalla volontà di « qualche causa; essa è l'opposto dell'esistenza necessaria, che noi attribuiamo all'Essere supremo, « perchè essa non dipende da alcun potere anteriore. « La contingenza è relativa alla potenza attiva, perchè ogni potenza attiva si sviluppa in effetti contingenti, e che un effetto contingente non può esistere che per lo sviluppamento di una potenza attiva.

« Quando io osservo lo sviluppamento di una pianta, « dal germe in cui essa era nascosta sino alla maturità, io so che dee esservi una causa capace di « produrre questo effetto, ma io non vedo nè la causa, « nè il modo della sua azione. Al contrario, in certi « moti del mio corpo, ed in certe direzioni del mio « pensiere, io so non solamente, che questo effetto ha « bisogno di una causa; ma eziandio che io sono questa causa; io ho la coscienza di ciò che fo per produrlo. Ciò donde sembra derivare non solamente il « concetto di una causa, ma il concetto il più chiaro « che noi possiamo formarci dell'attività, o dello sviluppamento della potenza attiva, è la coscienza « della nostra propria attività.

« Il solo concetto distinto, che io posso formarmi « dalla potenza attiva, si è, che essa è in un essere « l'attributo in virtù del quale egli può fare certi « atti, se lo vuole.

« Se dunque alcuno afferma, che un essere può es-
« sere la causa efficiente di un'azione, ed aver la po-
« tenza di produrla, sebbene esso non possa nè con-
« cepirla, nè volerla, egli parla un linguaggio che io
« non comprendo affatto.

« Egli mi sembra dunque molto probabile che gli
« esseri dotati di qualche grado d'intendimento, e di
« volontà, possono soli posseder la potenza attiva, e
« che gli esseri inanimati sono puramente passivi, e
« non hanno alcuna attività reale (1). »

« Se la potenza attiva, nel suo senso proprio, im-
« plica un soggetto dotato di volontà, e d'intelli-
« genza, che cosa diremo noi di queste forze, che i
« fisici c'insegnano a supporre nella materia, come
« l'attrazione de'corpi, il magnetismo, l'elettricità, la
« gravitazione, e l'altre? Non è forse universalmente
« ammesso, che i corpi pesanti scendono verso la
« terra per la forza di gravitazione? Che per la stessa
« forza, la luna, come tutti i pianeti, e tutte le co-
« mete, sono ritenuti nelle loro orbite?

« L'autore della scoperta della Gravitazione sapeva
« perfettamente, che egli non aveva preso la causa
« reale de'fenomeni, ma solamente la legge, o la re-
« gola, secondo la quale agisce la causa incognita per
« produrli.

« I filosofi esatti attaccano un senso preciso a'ter-
« mini che essi impiegano nella scienza; e quando
« eglino pretendono mostrar la causa di un fenomeno
« della natura, eglino intendono per *causa* una legge
« della natura, di cui questo fenomeno è la conse-
« guenza necessaria.

« L'oggetto della filosofia naturale, come Newton

---

(1) Facoltà attive, Saggio I, Cap. V.

« l' insegna espressamente, può ridursi a questi due
« capi: primieramente per una giusta induzione fon-
« data su l' osservazione, e su l' esperienza, di sco-
« prire le leggi della natura; ed in secondo luogo,
« applicare queste leggi alla spiegazione de' fenomeni.

« Ma, anche supponenendo, che le scienze fisiche
« fossero pervenute all' ultima perfezione, esse non
« avrebbero mica posto in luce la causa reale di un
« solo fenomeno della natura (1). »

La potenza di agire, dice Reid, implica la potenza di astenersi, e noi non concepiamo affatto come la potenza sarebbe determinata ad agire piuttosto che a non agire in un essere privo di volontà. La potenza di agire liberamente, cioè di produrre atti liberi, implica certamente la potenza di astenersi; e certamente noi non concepiamo che questa potenza possa passare al- l' atto senza volontà, cioè senza che questo atto sia volontario. Ciò è incontrastabile, e questa riflessione distrugge il sistema dell' Autore della Dissertazione citata, che qui io combatto; poichè questo autore pone, che questa potenza di agire si determina ad agire senza volere, cioè senza volontà: ciò è inconcepibile e l' osservazione di Reid fa al mio proposito. L' atto spotaneo che sia libero insieme ed involontario è un assurdo.

Ma Reid estende più oltre il suo principio. È certo che non vi può essere alcun atto di alcuna causa, senza che questa causa abbia il potere di produrlo, poichè ciò che avviene può certamente avvenire: *ab esse ad posse,* dicono le scuole, *valet consequentia.* Ma la possibilità di un avvenimento non implica nella causa la possibilità del non avvenimento.

---

(1) Loc. cit., Cap. VI.

Io ho un concetto chiaro di una *causa necessaria*, e di una *causa libera*, e distinguo l' un concettto dall' altro. La *causa necessaria* è quella la quale, poste tutte le cose necessarie per agire, non ha il potere di non agire, ma necessariamente agisce. La *causa libera*, al contrario, è quella, che, poste tutte le cose necessarie per agire, ha il potere di non agire. Lo spirito umano ne' suoi voleri particolari essendo libero, egli nell' atto che vuole ha il potere di non volere, e prima di volere aveva il potere di volere e di non volere; ma il fuoco vicino alla stoppia non può non bruciarla; poichè è causa necessaria.

La causa necessaria è quella per la quale l' effetto esiste, perchè la causa esiste.

La causa libera poi è tale, che l' effetto non esiste, perchè la causa esiste, ma perchè la causa lo fa esistere.

Ma è egli vero che vi sono delle cause necessarie; ed abbiamo noi un motivo legittimo di ammetterle? Sviluppiamo la percezione interiore del nostro *me* nella funzione del pensiere; e questo sviluppamento ci darà in risultamento la realtà del concetto della causa necessaria.

Io suppongo di aver tutte le condizioni necessarie per intendere la proposizione 47 del primo Libro della Geometria di Euclide; e che io voglia meditare su di questa proposizione: io leggerò la dimostrazione di essa: ora io domando: la conoscenza dell'eguaglianza del quadrato dell' ipotenusa alla somma de' quadrati fatti su i cateti non è forse un effetto che l'anima produce in sè stessa, meditando, e ragionando? E questo effetto non è forse un effetto necessario, che l' anima, determinata a meditare su l' oggetto in esame, non può non produrre? Non è dunque l' anima relativamente ad un tale effetto un agente necessario? un

agente tale che, poste tutte le condizioni necessarie per agire, dee necessariamente agire, e non ha mica il potere di non agire? Noi non abbiamo dunque bisogno di sortire fuori del circolo della coscienza per ritrovare le due specie di cause, di cui abbiam parlato, cioè le cause libere, e le cause necessarie. Noi ritrotroviamo i concetti di esse nell' osservazione de' fatti dell' anima nostra: noi vediamo, che riguardo a' fatti razionali l' anima è una causa necessaria; e riguardo a' fatti volontarj, l' anima è una causa libera.

La stessa osservazione interiore ci manifesta che la causa necessaria dee esser subordinata alla causa libera; e che il privilegio di far cominciare come causa prima una serie di atti appartiene esclusivamente alla causa libera; e che perciò la libertà è il vero assoluto. L' anima non può eseguire una meditazione, se la volontà non dirige la facoltà meditativa verso di un dato oggetto; ma dopo questa direzione il risultamento non è più dipendente dalla volontà: esso è un effetto necessario della forza ragionatrice, la quale è una causa necessaria, non libera, degli effetti corrispondenti. Se i filosofi avessero con una paziente analisi decomposto, ed osservato attentamente la percezione interiore del *me* nelle sue diverse modificazioni, avrebbero conosciuto delle importanti verità, che eglino o non hanno veduto, o pure hanno negato. Io potrei applicare queste osservazioni alle cause meccaniche; ma ciò mi condurrebbe molto lungi dal mio soggetto.

Noi dunque non abbiamo idea di altra attività nell' anima nostra, che dell' attività volontaria, e dell' attività necessaria dell' intelligenza. L' atto spontaneo di cui parla il signor Thery, il quale è libero essendo involontario, è una cosa che non esiste affatto, e di cui noi non abbiamo alcuna nozione.

§ 120. Ma si dirà: Non vi sono forse in noi de' moti abituali, i quali sono involontarj, e che intanto s' imputano a noi, e perciò si riguardano come liberi? Per cagion di esempio, se io mi propongo di scrivere una lunga lettera; tutti i moti mi sono imputati perchè mi è imputata la lettera, la quale si riguarda come un moto prodotto dalla libertà; intanto non tutti i moti, che avvengono nel mio corpo in questa circostanza sono volontarj; poichè sembra che io l'esegua macchinalmente, ed anche avendo il pensiere diretto altrove: bisogna dunque ammettere degli atti liberi involontarj: questi sono appunto gli atti spontanei.

Gli atti abituali, di cui si parla, è certo che sono volontarj nel principio; e che la serie di essi non comincia se non per un atto della volontà. È certo ugualmente, che pria di divenire abituali, essi erano prodotti da un atto espresso della volontà. Divenuti abituali, cessano essi di essere volontarj? Vi sono tre opinioni su questo oggetto: alcuni dicono, che questi atti, i quali nel principio furono volontarj, cessarono, dopo di essere stati ripetuti, e dopo di aver divenuto abituali, di esser volontarj: si è ciò chiamato *il passaggio dall'azione volontaria all'azione automatica:* altri han creduto, che tali moti sono prodotti dalla volontà, ma che noi non abbiamo coscienza de' voleri che li producono: altri finalmente han pensato, che ne abbiamo coscienza; ma che la rapidità con cui questi voleri si seguono l'un coll'altro, non permette di prestarvi attenzione. Questa opinione è difesa e sostenuta con ottime ragioni dal signor Dugald-Stewart; ma qualunque di queste opinioni si adotti, essa non giova all' autore della Dissertazione che esaminiamo. L' atto spontaneo è affatto involontario nel principio; laddove la serie degli atti abituali non incomincia se non che per un atto della volontà.

Inoltre gli esempj, co' quali il signor Thery cerca di giustificare il suo paradosso, sono esempj di amori abituali, e dominanti nel cuor dell'uomo: tal è quello della madre, e tale eziandio è quello d'Assas: or come applicare questi esempj all'atto spontaneo che, secondo il signor Thery, è ad essi eterogeneo?

§ 121. Il signor Collins stabilisce a questo modo lo stato della quistione su l'esistenza della libertà: « L'uomo è un *agente necessario*, se tutte le sue « azioni sono determinate dalle cause che le prece- « dono in modo che è impossibile che alcuna delle « azioni, che egli ha fatto abbia potuto non accadere, « o essere in un modo diverso da quello in cui è stata, « o che alcuna delle azioni che gli farà non possa non « accadere, o essere in un modo diverso in cui sarà. Egli « è un *Agente libero*, se può in ogni tempo, malgrado le « circostanze in cui si trova, e le cause che lo muo- « vono, fare delle cose differenti o opposte; o, per « esprimermi altrimenti, se egli non è sempre invisi- « bilmente determinato a ciascun istante dalle circo- « stanze in cui si trova, e dalle cause che lo muovono « a fare precisamente l'azione che egli fa, ed a non « potere farne un'altra (1). »

Clarcke, nelle sue Osservazioni sul trattato di Collins, fa su di ciò la seguente osservazione: « L'Au- « tore sostiene, che gli uomini sono *agenti necessarj*; « che tutto il mondo confessa, che i folli, i bambini, « e le bestie sono *agenti necessarj*; che vi sono azioni « le quali sono visibilmente necessarie; che è incon- « trastabile essere la percezione un' azione necessaria « dell'uomo; e che delle cause agiscono su di *agenti* « *necessarj*, a' quali son esse delle cause necessarie di « azione. Io vorrei ben sapere qual idea il vocabolo « di *agente*, o di *azione* esprime, quando esso è unito

(1) Recherches phil. sur la liberté.

« a quello di *necessario?* Egli è vero che noi di-
« ciamo comumente di un orologio, di una mostra,
« che sono *agenti necessarj ;* ma ciò avviene parlando
« impropriamente e figuratamente; e non bisogna
« prendere questa espressione alla lettera, perchè, par-
« lando propriamente e colla precisione, da cui alcuno
« non dee giammai, nelle dispute di filosofia, allonta-
« narsi, *un agente necessario,* o un' *azione necessa-*
« *ria* è una contradizione ne' termini. Perchè ciò che
« *agisce necessariamente,* in effetto non agisce in al-
« cun modo, ma è solamente il soggetto sul quale l'a-
« zione si fa: esso non è affatto un *agente,* ma un puro
« *paziente;* non si *muove* in alcun modo, ma è so-
« lamente *mosso.* Un orologio, una mostra non è un
« agente in alcun senso; ed il suo moto non è in al-
« cun senso un' *azione.* E non è solamente *la man-*
« *canza di sensazione e d' intelligenza, ciocchè fa,*
« *che gli orologi e le mostre son cose soggette ad*
« *una necessità assoluta, fisica, e meccanica.* Perchè
« il battere del cuore, sebbene accompagnato di sen-
« sazione non lascia di essere un moto così necessa-
« rio come quello di una mostra: e l' uno non è
« maggiormente l' azione dell' uomo, che l' altro lo è
« della mostra. Ed una bilancia, che sarebbe dotata di
« sensazione e d' intelligenza, non sarebbe più un
« *Agente,* quando essa si sentirebbe mossa da' pen-
« sieri, di quello che lo è presentemente essendo priva
« di percezione. Io dico dunque, che un *Agente ne-*
« *cessario,* sia che egli abbia la sensazione, sia che
« non l'abbia, non è affatto un *Agente;* questi due ter-
« mini si distruggono scambievolmente. Essere *Agente,*
« significa avere *il potere di cominciare un moto,*
« ed il moto non può cominciare necessariamente,
« perchè la necessità del moto suppone un potere effi-

« ciente, superiore ed irresistibile alla cosa mossa; e
« per conseguenza il cominciamento del moto non
« può essere in ciò che è mosso necessariamente; bi-
« sogna che sia nella causa superiore, o nel potere
« efficiente di qualche altra causa, che ancora è supe-
« periore a questa, finchè finalmente si pervenga a
« qualche *Agente libero*, il quale agente libero può o
« avere ricevuto questo potere di cominciare un moto
« da un agente superiore libero, che ha così voluto,
« ed è questo il caso in cui l'uomo si trova; o pure
« può essere egli stesso *necessariamente esistente, ne-*
« *cessariamente sapientissimo, necessariamente on-*
« *nipotente*, perchè l'esistenza, la scienza, il po-
« tere, ecc., non sono azioni; ma egli non può essere
« un agente necessario senza una manifesta contradi-
« zione ne' termini.

« Ogni potere di agire racchiude essenzialmente
« nello stesso tempo il potere di non agire; altrimenti
« ciò non è agire, ma è essere il sogetto dell'a-
« zione del potere quale che egli siasi che cagiona
« questa azione. Quando dunque questo autore parla,
« come egli fa ogni momento, di *Agenti necessarj* e
« di *azioni necessarie*, non si può in buona giustizia
« fargli la quistione, che egli fa agli altri: *perchè ha*
« *egli scritto prima di sapere ciò che voleva dire, o*
« *prima di esser capace di farlo intendere agli al-*
« *tri? può perdonarsi ad un uomo, il quale si mette*
« *sul piede d'istruire, di non ispacciare che delle*
« *ciance?*

Il signor Clarke confonde qui visibilmente la spon-
taneità colla libertà. Non può certamente un essere
esser fornito di libertà, e non essere attivo; ma può
esser dotato di attività, e privo di libertà. La *libertà*
dalla coazione dee distinguersi dalla *libertà dalla*

necessità della natura, La nozione di *Agente necessario* non è certamente una nozione contradittoria. Può benissimo concepirsi un essere determinato dalla sua natura ad una specie di azioni, senza avere il potere di non farle: esso in tal caso sarà il principio efficiente di alcuni effetti, ma non sarà libero riguardo ad essi: tale sembra essere il caso de' bruti, i quali mostrano di avere in sè stessi un principio di azione: l'anima del gatto è il principio de' moti che egli fa, per prendere i topi, ma non ne è il principio libero. Che cosa diremo? Negheremo forse che vi sono nel corpo de' bruti moti, i quali son prodotti dalla loro anima sensitiva? Adotteremo forse riguardo a' bruti la dottrina cartesiana?

Quando un effetto esiste perchè la causa esiste, esso è un effetto necessario perchè segue dalla naturale azione della causa; esso è un effetto di una causa libera, quando esiste non perchè la causa esiste, ma perchè la causa lo fa esistere.

Clarke avrebbe potuto ravvisare nello spirito umano le due specie di cause di cui io parlo: egli intanto le confonde: egli non ravvisa negli atti dell'intelligenza alcuna attività; e perciò confonde i fatti dell'intelligenza con quelli della sensibilità.

Se Collins ragiona male contro l'esisenza della libertà, Clarke lo combatte ancora male. « L'Autore « (così Clarke) s'immagina egli, che esprime delle « idee chiare con vocaboli chiari, quando confonde « perpetuamente la percezione, in cui lo spirito è pu- « ramente passivo, coll'azione stessa; e quando pel « vocabolo di *volontà* senza distinzione, egli intende « ora l'ultima percezione dell'intendimento, la quale « è interamente passiva, ed ora il primo atto della « facoltà *semovente*, il quale è un'azione? Egli dice,

« per esempio, pag. 271: *Per ciò che riguarda la*
« *percezione delle idee non si saprebbe dubitare*
« *che essa non sia un' azione necessaria dell' uomo,*
« ed intanto è incontrastabile, che la percezione delle
« idee non è in alcun modo un' azione: pag. 272.
« *La seconda azione dell'uomo è di giudicare delle*
« *proposizioni*; come se di vedere, che una cosa è
« vera o falsa fosse un' azione o avesse qualche cosa
« di comune colla volontà? Pag. 302: si paragona il
« poter fisico di fare ciocchè ogni uomo saggio amerà
« meglio non fare, o di non fare, ciocchè un uomo
« saggio non mancherà di fare con quello *di rifiutar*
« *di ricevere come vero ciocchè ci sembra eviden-*
« *temente vero,* il che, come si è osservato qui sopra
« non è mica un' azione, ma una percezione. Pag.
« 314 e seguenti: si sostiene, confondendo sempre
« ciocchè è attivo con ciocchè è passivo, che se l'uomo
« avesse *la libertà di agire, egli non sarebbe deter-*
« *minato necessariamente a non dare il suo con-*
« *senso che alla verità; egli non sarebbe necessaria-*
« *mente determinato ne' suoi giudizj da ciò che gli*
« *sembra ragionevole: tutte le sorti di proposizioni*
« *gli sarebbero indifferenti, comunque esse fossero*
« *ragionevoli: egli potrebbe rigettare ciò che gli*
« *sembra vero, ed approvare ciò che gli sembra*
« *assurdo: egli avrebbe dell' indifferenza a ricevere*
« *la verità; egli potrebbe giudicare contro la sua*
« *ragione; e l'evidenza la più forte non potrebbe*
« *determinarlo.* » Collins, io lo ripeto, ragiona male
contro l' esistenza della libertà; e Clarke lo combatte
pure male. Il primo, per attaccare la libertà, ricorre
agli atti necessarj dell' intelligenza; egli confonde visibilmente gli atti eliciti della volontà cogli atti comandati; egli ignora lo stato della quistione: è certo,

chè io non son libero nel giudicare, che due più due sien quattro; che tutti gli angoli di un triangolo sieno uguali a due angoli retti; ma è questo il punto di cui si tratta? Noi parliamo della libertà de' nostri voleri, non già delle nostre percezioni: egli è in mia libertà, dati alcuni numeri, di fare l' addizione o di non farla; ma tosto che io voglio liberamente farla, io non posso non percepire il risultamento diversamente da quello che lo percepisco: ha ciò nulla di comune coll' atto libero della volontà? Noi siamo attivi nell' attenzione, ne' giudizj, ne' raziocinj; ma non siamo liberi: come concludere dalla necessità degli atti dell' intelligenza alla necessità degli atti della volontà?

Ma se Collins si è ingannato, confondendo l' intelligenza colla volontà, Clarke, che ha cercato di combatterlo, si è ingannato ugualmente confondendo la passività dell' anima colla sua attività: egli non ha veduto, che lo spirito umano è passivo nelle sensazioni; ma che è attivo ne' giudizj e ne' raziocinj; e generalmente in tutti gli atti della meditazione. Collins ha fatto, in sostanza, il seguente argomento: Le percezioni, i giudizj, i raziocinj, sono azioni necessarie: dunque lo sono egualmente i voleri: l' illazione è più universale delle premesse: i voleri sono atti *sui generis*; essi son liberi, e la libertà non si trova che in essi; si fanno de' vani sforzi cercando la libertà al di fuori della volontà. Clarke ha risposto a Collins, dicendo che noi non siamo attivi nelle nostre percezioni, ne' nostri giudizj, e ne' nostri raziocinj; ma se la cosa è così: non è lo spirito, che dice *è*, o *non è* ne' giudizj; nè è egli che dice *dunque* ne' raziocinj? Ciò ripugna alla testimonianza della coscienza. Un' analisi esatta delle facoltà dello spirito avrebbe preservato tutti e due questi filosofi dall' errore.

§ 122. Noi crediamo degne di lode e di premio le azioni virtuose; e degne di biasimo e di pena le azioni viziose. Questo giudizio universale degli uomini sembra un argomento dell' esistenza del sentimento della libertà. Noi crediamo che le azioni virtuose esistono, perchè l' uomo virtuoso le fa esistere, e che perciò avendo egli il potere di farle esistere, e di non farle esistere, merita lode, ed è degno di premio, perchè le fa esistere, mentre poteva non farle esistere. Se queste azioni si presentassero a noi come necessarie ed inevitabili, noi non riguarderemmo l' uomo virtuoso, come Autore di esse; ma riguarderemmo le sue azioni come una sequela inevitabile della sua natura; e perciò nol crederemmo degno di lode, e di premio. Ora siccome tutti gli uomini, prescindendo da qualunque interesse in contrario, credono degne di lode e di premio le azioni virtuose, così tutti gli uomini credono la libertà dell' uomo; e questa credenza è un argomento dell' intimo senso che si trova in ciascun uomo della libertà. Ogni uomo crede gli altri simili a sè; e siccome egli applaudisce a sè stesso allora che fa un' azione virtuosa, e rimprovera a sè stesso un atto vizioso; così crede degno di lode, e di premio l'uomo virtuoso; e degno di biasimo, e di pena l' uomo vizioso. Il signor Degerando descrive eloquentemente questo fatto morale: non solamente, egli dice, la nostra coscienza ci annunzia la libertà; « ma noi raccogliamo la stessa testimonianza dagli altri uomini; « eglino ce l' attestano di una maniera luminosa, costante, universalmente per mezzo delle loro azioni, « col loro linguaggio. Perchè quegli elogj, e quel biasimo di certe azioni, l' assenso dato alla loro punizione, o alla loro ricompensa? Non si biasima la « pietra che colla sua caduta schiaccia il passeggiere,

« non si accorda la sua stima al rimedio, che guari-
« sce un ammalato ; non si condanna l'alienato che
« batte il suo amico ; non si loda colui, che, senza
« prevederlo, riceve il colpo ad altro destinato. Si può
« compiangere l'uomo che si è ingannato nella scelta
« de' suoi piaceri, felicitar colui che si è meglio gui-
« dato ; ma non vi ha per essi nè ammirazione, nè
« censura. Si attende, per esser grato del bene che si
« è ricevuto, di conoscere se colui che l'ha fatto ha
« ben voluto farlo, e poteva non volerlo. *Le pene, e*
« *le ricompense, dirassi, sono state istituite per*
« *l'interesse generale della società.* Sì, ma prima di
« badare all'interesse, che la società può trovarvi, se
« voi siete testimoni di una buona o di una mala
« azione, voi spontaneamente gridate, che essa è de-
« gna di ricompensa, o di pena : allora eziandio, che
« questo decreto non fosse utile, esso è meritato ; voi
« lo pronunciate ; voi l'applicate voi stessi al tribunale
« dell'opinione : voi ricompensate colla considerazione,
« voi punite col disprezzo.

« Voi, che pretendete contrastare una testimonianza
« così unanime, dichiarateci dunque espressamente,
« prima di tutto, che voi non avete giammai esitato
« fra il piacere ed il bene, che voi non avete giam-
« mai conosciuto nè i rimorsi nè il contentamento di
« voi stessi, che non avete giammai approvato, nè
« condannato un'azione utile al suo autore, che non
« avete giammai sentito nè stima, nè sdegno, che
« siete straniero ad ogni riconoscenza per i servizj,
« ad ogni risentimento per le ingiurie. Andate dunque
« e dal piede del patibolo ove ascende il colpevole,
« osate gridargli: *Infelice, tu hai diritto di affliggerti;*
« *ma tu hai torto di pentirti ; tu non fosti affatto*
« *libero.* Osate gridare a quel martire della virtù :

« *Rinunzia a questa serènità, la quale non riposa*
« *che su di un prestigio; la tua immolazione è*
« *senza merito; la sorte del colpevole impunito è*
« *molto migliore della tua: una sola differenza vi è*
« *fra di voi; egli non soffre.* Ma che! voi che ci ne-
« gate la libertà interiore, siete voi dunque più indul-
« genti degli altri uomini? Sarebbe necessario che lo
« foste acciò ragionaste con giustezza. E nondimeno
« voi siete amari ne' vostri rimproveri: ma con qual
« titolo dirigete voi un rimprovero a colui che non
« ha potuto impedirsi di volere?

« Qual risponsabilità ci lasciate voi a' vostri occhi,
« agli occhi altrui? E se non vi ha più responsabilità,
« ove sono le guarentigie? I *castighi, direte voi;* ma
« voi avete loro tolto il loro più efficace stimolo, il
« rimorso, e la vergogna (1). »

Ma questo argomento a favore della libertà non è esente da difficoltà, e merita che sia sviluppato. L'Autore del Sistema della Natura confessa che ci sono azioni buone, e cattive, benchè non ci sia libertà. Rassomiglia egli le azioni buone al frutto di un albero, e le azioni cattive al colpo di una pietra caduta su la testa di un uomo. L'uomo virtuoso, secondo questo scrittore, è un albero, il quale appresta agli enti della sua specie e frutti ed ombra. L' uomo cattivo è una macchina; le cui molle sono in tal guisa disposte che eseguiscono le loro funzioni in un modo che debbe arrecar dolore. Quindi l' uomo dabbene merita lode, e l' uomo cattivo merita biasimo. Poichè e per l' uno e per l' altro ci è luogo per l' imputazione, non essendo l' imputare a qualcheduno un' azione altra cosa che attribuirgliela, e che riconoscerlo per Au-

(1) Du Perfectionnement moral, liv. I, Chap. IV.

tore. Dal che s'intende perchè possano avervi luogo, e le leggi, e i premj e le pene anche nel sistema del fatalismo, se non come mercedi dovute a' buoni, ed a' cattivi, almeno come mezzi per ischivare i mali futuri, e per tenere a freno i delinquenti. Questa è pure la risposta, che prima dell' Autore del Sistema della Natura fece Collins al proposto argomento.

Ma determiniamo esattamente lo stato delle quistioni che ci occupano. Domando in primo luogo: *nell' ipotesi del fatalismo, i premj, e le pene possono essere utili?* Domando in secondo luogo: *allora che gli uomini credono degne di pena le azioni viziose, hanno eglino nel loro pensiere solamente l'utilità che risulta dal premiar la virtù, e dal punire il vizio; o pure intendono di riguardare, indipendentemente dall' utilità, il premio come un guiderdone, come una mercede dovuta alla virtù; e la pena come richiesta dalla giustizia vendicativa?*

Il signor Tamburini, tanto nell'Analisi delle Apologie di S. Giustino martire, che nelle sue Lezioni di Filosofia morale, determina con tutta l'esattezza lo stato dell'importante quistione che ci occupa: io recherò le sue riflessioni: « Io rifletto (così egli) che in più ma« niere si può proporre il quesito al nostro proposito.
« Si può cercare generalmente, se nel sistema di una
« assoluta necessità possono aver luogo le leggi, le ri« compense e le pene, come mezzi per rendere neces« sarie alcune azioni, che si dicono buone, e impe« dirne alcune altre che si appellano cattive, e in que« sta astratta quistione noi non entreremo a decidere
« nè disprezzeremo gli argomenti del signor Leibnitz,
« in quanto tendono a provare che non è, assoluta« mente parlando, incompatibile il fatalismo con un
« sistema di leggi, di premj e di castighi. Si può cer-

« care in secondo luogo, se il presente attual sistema
« di leggi e di ricompense e di pene sia un argomento
« chiarissimo dell'intimo sentimento e persuasione, che
« hanno avuto gli uomini di tutti i tempi dell'umana
« libertà, e per decidere una tal controversia non con-
« viene sostituire un altro piano diverso dal presente
« che abbiamo, nè altre idee sostituire a quelle che
« hanno tutti gli uomini; poichè allora si fingono altri
« uomini, e si finge un altro sistema; e siamo fuori
« del caso. Io non cerco se assolutamente una mac-
« china veramente utile si possa dir virtuosa; se un
« albero si possa dire dabbene; io cerco, se questa sia
« l'idea fissata dagli uomini dal principio del mondo
« sino a noi, all'uom virtuoso e dabbene, e se gli uo-
« mini con questo linguaggio altro non significhino che
« l'idea di un albero fruttifero, o di una macchina
« utile.

« Ora tutto il genere umano ha sempre inteso una
« essenzial differenza tra un albero ed un uomo vir-
« tuoso, tra il frutto di un albero ed un' azione del-
« l'umana volontà. Un albero, una macchina re-
« golare ci piace e diletta; i vantaggi che si ritrag-
« gono ci sono cari. Ma le virtù dell' uomo ci riem-
« piono di ammirazione, di gratitudine e di amore.
« Si loderà nella macchina l'eccellenza dell'Artefice
« che l'ha composta; ma questa lode non si riferisce
« alla macchina. Nessuno ha mai affibbiato a' frutti di
« un' albero, o a' moti di un orologio, l'idea di me-
« rito o di demerito, come tutti gli uomini hanno sem-
« pre legato una tale idea alle azioni morali della vo-
« lontà. *Non enim sicut alia* (dice S. Giustino, apol. II)
« *arbores videlicet, et quadrupedes, quae nihil cum*
« *delectu, et judicio facere possunt, hominem Deus*
« *creavit, neque ille remuneratione aut laude di-*

« *gnus esset, si per seipsum bonum non eligeret, sed*
« *bonus editus foret; sed neque malus si esset, juste*
« *tormentis afficeretur, qui non ex seipso talis esset,*
« *quippe qui nihil aliud, praeter quam quod factus*
« *esset, esse posset.* Parimente non cerco, se la voce
« *imputare* si possa adoperare nel senso dell'Autore del
« Sistema della Natura di sopra riferito. Si tratta di
« vedere se nella favella comune degli uomini l'impu-
« tare un' azione sia il raccontarla istoricamente o il
« nominare semplicemente l'Autore, oppure un qua-
« lificarla nell' ordine morale, e disapprovarla in chi
« l'ha commessa. Questa è la propria accettazione del
« termine *imputare* usata dagli uomini, che suppone
« idea di libero arbitrio. Si dolgono gli uomini di un
« colpo di pietra, e si mostrano afflitti per la pena che
« risentono. Ma nessuno riguarda tal colpo come una
« reità, nè condanna la pietra di un delitto. Si spezza
« e si rompe una macchina a noi nocevole; ma si con-
« sidera ingiusta e irragionevole da tutto il genere
« umano la collera e l' idea di punire in quella mac-
« china una reità. Nelle stesse azioni dell' umana na-
« tura conoscono gli uomini una essenzial differenza.
« Un pazzo si crederebbe colui, che volesse fare un
« delitto ad un uomo, perchè il meccanismo del suo
« corpo non facesse, o facesse male alcune operazioni
« animali. Si schernisce alle volte per leggerezza umana
« un uomo che zoppica; ma chi lo fa per questo col-
« pevole? Questa differenza di giudizj, che forma na-
« turalmente il genere umano sulle varie operazioni
« meccaniche e volontarie, suppone in tutti gli uomini
« l'idea di una bontà o malizia morale, e della libertà
« della scelta in chi opera.

« Così pure io non cerco se le leggi potessero es-
« sere mezzi necessarj per muovere ad operare un

« agente non libero. Dirò solamente, che nel nostro
« piano le leggi, e da' legislatori sono state sempre
« formate, e da' sudditi accettate con un sentimento
« vivissimo, che possano essere da loro osservate e
« trasgredite. Quindi è, che presso a tutti i tribunali
« del mondo il trasgressore delle leggi non solamente
« viene punito per ingerire terrore negli altri enti della
« sua specie; ma si considera un reo, se gli imputa
« un delitto e si disapprova in lui l'opera mal fatta,
« e s'intende di punire in lui stesso l'ordine violato
« e la giustizia offesa. Questo è stato sempre il senti-
« mento degli uomini nel dare e nel ricevere, e nel
« vindicare le leggi. Si distingue il reo dal furioso
« nelle idee degli uomini. Si ucciderebbe il furioso se
« non ci fosse altro modo di difendersi. Ma si crede-
« rebbe una pazzia di colui, che l'ammazzasse per
« dare esempio agli altri, acciò non divenissero fu-
« riosi; e molto peggiore pazzia si crederebbe, se egli
« intendesse di punir nel furioso una reità. Il senti-
« mento dunque degli uomini nella costituzione delle
« leggi, e nella esecuzion delle pene anche pel solo
« esempio degli altri individui è stato sempre con-
« giunto coll'idea di un libero arbitrio. Molto più poi
« se si riflette all'idea della giustizia vendicativa, che
« non può assolutamente aver luogo nel sistema del
« fatalismo; essendo cosa irragionevole il punire per
« la violazione dell'ordine un agente necessitato a vio-
« larlo per la costituzione della sua macchina. Questa
« giustizia vendicativa non è ammessa dall' Hobbes,
« nè da'Sociniani, che sono i precursori de'naturalisti;
« e per questo essi negano la vera e reale soddisfa-
« zione di Cristo per li peccati dell' uman genere, e
« l'eternità delle pene dell' inferno. Ma è fondata sul
« dritto dell'ordine, che esige di essere col castigo vin-

« dicato e ristabilito quando è stato violato; ed è fon-
« data sull'idea di tutti gli uomini, che hanno sempre
« avuto il pensiero di esercitare colle leggi e colle pene
« anche quest'altra specie di giustizia. Dall'altra parte,
« i premj sono sempre stati secondo il giudizio degli
« uomini una parte essenziale della giustizia distribu-
« tiva. Quindi non si riguardan solamente come incen-
« tivi al bene fare, ma come mercede dovuta al me-
« rito delle azioni virtuose; e quindi il non premiar
« la virtù non solamente si considera un difetto rela-
« tivo all'utile dalla società, ma si considera come un
« torto recato all'uomo virtuoso.

« Queste sono le idee che si ravvisano ne'codici dei
« legislatori, ne' libri de' filosofi, degli storici, de' poeti
« e degli scrittori di tutte le nazioni e di tutti i secoli.
« Ella è dunque cosa evidente, che il presente sistema
« delle leggi delle ricompense e delle pene è un argo-
« mento chiarissimo del vivissimo sentimento, in cui
« gli uomini di tutti i tempi sono sempre stati del li-
« bero arbitrio nelle azioni della volontà. »

Il valente uomo, di cui ho riportato il discorso su la materia che ci occupa, ha con precisione determinato lo stato della quistione, e l'ha risoluta in un modo soddisfacente. Gli uomini nel riportare gli avvenimenti ad una causa, non ve li riportano nello stesso modo: alcuni avvenimenti li riguardano come esistenti, perchè la causa esiste, e perchè, in conseguenza, sono un risultamento necessario della natura della causa; altri li riguardano come esistenti perchè la causa li fa esistere nell'atto che poteva non farli esistere: gli uomini perciò hanno idee distinte della *causa necessaria* e della *causa libera*. Ora quando eglino imputano all'uomo le sue azioni virtuose, e le sue azioni viziose, eglino lo riguardano come cause libere di tali azioni; e

su questo giudizio son fondati i sentimenti di gratitudine e di sdegno, di lode e di biasimo.

Un figlio, per cagion d'esempio, a cui il padre ha lasciato la sola quota legittima, dirà che egli non ha perciò alcun dovere di riconoscenza verso il padre; poichè questi gli ha lasciato solamente ciò che non poteva non lasciargli: egli non riguarda dunque come una cosa dipendente dalla libera volontà del padre la quota ereditaria a lui spettante; e perciò non riguardando il bene, che a lui viene per la morte del padre, come un effetto libero, non crede che ciò sia meritevole di riconoscenza e di gratitudine. Ma se il padre gli lascia un di più, egli si crede obbligato di essergli riconoscente, poichè riguarda questo di più della porzione legittima come un effetto della buona e libera volontà del padre verso di lui. Su questa sorte di giudizj è fondata la riconoscenza e la gratitudine verso i proprj benefattori.

Un essere non può produrre sè stesso: se dunque qualche cosa segue dalla sua natura, egli non può riguardarsi come Autore della stessa; poichè egli non è Autore della propria natura. Se dunque per *imputare un' azione* s' intende riguardare alcuno come Autore di questa azione, l' imputazione non può riguardare che gli agenti liberi; ora, allora che gli uomini imputano agli altri loro simili le azioni virtuose e viziose, li riguardano come Autori delle azioni medesime; perciò li riguardano come agenti liberi. Che altro mai sono i rimproveri, se non che dichiarazioni del sentimento della libertà? Voi (si vuol dire a chi è diretto il rimprovero) potevate e dovevate far questo o quello, ed intanto avete fatto il contrario; voi dunque siete colpevole e reo di aver malamente operato; voi potevate non immergere il pugnale nel seno di un inno-

cente, per rubargli il danaro; e dovevate non ucciderlo, e rispettare la sua vita ed i suoi beni; voi intanto avete fatto il contrario di ciò che potevate fare. Si offre ad un magistrato, che ha una numerosa famiglia, che non è tanto agiato, una grossa somma di danaro per tradir la giustizia: egli la rifiuta con orrore: e si encomia la sua azione: perchè? Perchè si riguarda come causa libera di questo atto virtuoso.

L'Autore del Sistema della Natura cerca d'invalidar questa prova della libertà; ed egli scrive: « Imputare « un'azione ad alcuno è lo stesso che attribuirgliela, « e riconoscerlo per Autore della stessa; ond'è, che « quand'anche si supponesse che quest'azione sia l'ef« fetto di un agente necessitato, l'imputazione può aver « luogo (1). »

Rispondo ammettendo la definizione dell'imputazione; e dico, che riconoscere per Autore di un'azione un essere è lo stesso che riguardarlo come un agente libero; poichè niun essere è causa di sè stesso e della sua natura, perciò non può riguardarsi come Autore di ciò che segue dalla sua natura; l'effetto naturale esiste perchè la causa esiste; l'effetto libero esiste, perchè la causa lo fa esistere. La sola causa libera si riguarda solamente come il vero autore delle proprie azioni.

Noi possiamo lasciare all'Autore del Sistema della natura la libertà di legare al vocabolo *imputare* l'idea che egli vuole; e perciò d'intendere per imputare generalmente il riportare un avvenimento alla sua causa; ma soggiungiamo, che gli uomini eseguono questo rapporto in due modi: alcuni avvenimenti li riferiscono come effetti necessarj alla loro causa; ed altri come

(1) Syst. de la nat., Cap. XII.

effetti liberi. Niuno confonde le azioni del saggio con quelle del pazzo, nè quelle del delirante infermo con quelle dell'uomo che sta in sensi.

Un muratore si trova su di un ponte per travagliare alla costruzione di una casa: il ponte si rompe: il muratore cade, e nel cadere uccide un uomo che passa, ed egli rimane in vita: chi mai imputa a questo muratore l'uccisione di un uomo nello stesso modo che s'imputa ad uno che impugna un coltello e lo immerge nel petto di un altro? Bisogna negare i fatti più evidenti per poter negare che nell'imputazione delle azioni virtuose e delle azioni viziose, gli uomini generalmente riguardano coloro, a cui tali azioni sono imputate, come agenti liberi.

§ 123. Ma che diremo de' premj e delle pene. Una delle leggi della nostra natura morale si è la seguente: *La virtù merita premio: il vizio merita pena.* Ora questa legge non riguarda mica il premio e la pena come utili alla società; ma riguarda il premio come una mercede dovuta alla virtù, e la pena come una giusta punizione del vizio.

L'Uomo sente un disgusto all'aspetto del virtuoso infelice e del vizioso felice, oppure impunito. Il cuor dell'uomo è soddisfatto quando vede il premio seguir la virtù, e la pena seguire il vizio. Ora l'idea di *merito* o di *demerito* contiene l'idea di libero arbitrio. Niuno affibbia queste idee alle cause necessarie e meccaniche. Intanto l'Autore del Sistema della Natura scrive: « Il merito o demerito di un'azione consiste nelle « idee formate sopra gli effetti favorevoli o perniciosi, « che ne risultano a coloro che le provano: da ciò « nasce il loro amore e la collera, modi proprj a mo- « dificare gli esseri della nostra specie. La sensazione « penosa, che produce in me la pietra, che mi cade

« sul braccio non è meno di una sensazione che mi di-
« spiace, tuttochè venga da una causa priva di vo-
« lontà, e che opera per necessità di sua natura. Ri-
« guardando gli uomini come operanti necessariamente,
« noi non ci possiamo dispensare di distinguere in essi
« una maniera di essere e di operare, che ci conviene,
« e che siam forzati di approvare; ed una maniera di
« essere e di operare, che ci affligge, c' irrita, e che
« la nostra natura ci costringe di sgridare e d' impe-
« dire. Da ciò si vede, che il sistema del fatalismo non
« cambia niente lo stato delle cose, e non è proprio a
« confondere le idee del vizio e della virtù (1). »

Lo scrittore citato confonde le idee le più diverse fra di esse: è falso che l' idea del merito e del demerito si fondi interamente sopra l' effetto favorevole o pernicioso che sperimenta colui che la concepisce. La pietra caduta sopra del braccio di un uomo produce in lui una sensazione disgustosa; ma chi dirà mai, che la pietra abbia perciò demeritato, che la sua azione è vituperevole, che merita di essere sgridata, e che sia degna di riprensione e di castigo? Il merito o il demerito si misura dall' intenzione di colui che commette l' azione liberamente. Se un febbricitante nel suo delirio dà uno schiaffo all' amico che va a visitarlo, egli, invece di demeritare, muove alla pietà ed alla compassione.

Riguardo alle pene il filosofo citato ragiona nel modo seguente: « Le leggi non sono fatte che per mantenere
« la società, e per impedire gli uomini associati di nuo-
« cersi: elleno dunque possono punir coloro che le tur-
« bano, e che commettono delle azioni nocevoli a' loro
« simili, sia che questi socj sieno agenti necessitati o

(1) Nel luogo citato.

« liberi, basta loro di sapere, che possono esser mo-
« dificati. Il legislatore, stabilendo de' patiboli, de' sup-
« plizj, e de' castighi quali che siano, altro non fa se,
« non ciò che fa colui che fabbrica una casa, e vi si-
« tua delle grondaje per impedire che la pioggia non
« pregiudichi e guasti i fondamenti della sua abitazio-
« ne. Qualunque sia la causa che fa operare gli uo-
« mini, si è sempre in diritto di arrestar gli effetti
« delle loro azioni, in quella guisa che ha il diritto so-
« pra un fiume un uomo, la cui possessione è in pe-
« ricolo di essere dal fiume devastata, e che perciò può
« reprimere le acque con degli argini o pure frastor-
« narle dal loro corso. Da qualunque sorgente che
« vengano le loro azioni, sien libere o necessarie, la
« società li punisce, quando, dopo aver loro presentato
« de' motivi assai potenti, per operare sopra degli es-
« seri ragionevoli, ella vede che tali motivi non han
« potuto vincere gl' impulsi della loro natura depra-
« vata. Le leggi penali nel mostrare agli uomini, cre-
« duti capaci di timore, degli obbietti spaventevoli,
« prestan loro de' motivi proprj d'influire sopra la loro
« volontà; l'idea del dolore, della privazione della li-
« bertà o della morte, sono per gli esseri ben ordinati,
« e che godono delle lor facoltà, degli ostacoli potenti,
« che si oppongono fortemente agl' impulsi de' loro de-
« siderj sregolati, e coloro che non ne sono arrestati
« sono tanti matti e frenetici, ed esseri male organiz-
« zati, contro de' quali sono gli altri in diritto di difen-
« dersi e di mettersi in sicurezza. »

L'Autore, che io qui combatto, continua ad ignorar lo stato della quistione. L' esempio di colui, che è in diritto di frastornar le acque del fiume che devastano la sua possessione, è impiegato molto male al proposito: tutto il male, sia fisico, sia morale, si dee dalla

società e da' suoi magistrati impedire; ma l'argine fatto al fiume è esso forse un castigo, una pena? Niuno troverà ingiusto che il pazzo s'incateni, ma sarà sempre cosa ingiusta, ed un' insensataggine, che si tratti così per pena e per castigo. La società guardandolo si muove piuttosto a compassione che a sdegno; e nel carcerarlo vuole ed intende di metterlo fuor dello stato di nuocere agli altri e non già di punirlo; e la ragione si è, perchè il pazzo non è libero. Si carcererà una bestia feroce, per guardarsi dalla stessa, ma ella non porta le catene in pena dalla sua ferocità naturale.

§ 124. Leibnizio, nella Teodicea, ha esaminato quest' argomento; e conviene riferire le sue riflessioni ed esaminarle: Qualunque dipendenza «(così egli) che si « concepisce nelle azioni volontarie, e quando ancora « vi fosse una necessità assoluta e matematica (il che « non è) non seguirebbe, che non vi fosse tanta libertà « quanta ne bisogna per rendere le ricompense e le « pene giuste e ragionevoli. Egli è vero che si parla « volgarmente, come se la necessità dell' azione fa- « cesse cessare ogni merito ed ogni demerito, ogni di- « ritto di lodare e di biasimare, di ricompensare e di « punire; ma bisogna approvare, che questa conse- « guenza non è assolutamente giusta. Io sono molto « lontano da' sentimenti di Bradwardino, di Wicleffo, « di Hobbes e di Spinosa, i quali insegnano, come « sembra, questa necessità tutta matematica, che io « credo di aver sufficientemente confutato, e forse più « chiaramente di ciò che è solito farsi: intanto biso- « gna sempre rendere testimonianza alla verità, e non « imputare ad un domma ciò che non ne segue. Oltre « che questi argomenti provano troppo; poichè pro- « verebbero eziandio contro la necessità ipotetica, e « giustificherebbero il sofisma infingardo. Perchè la ne-

« cessità assoluta della serie delle cause nulla aggiunge-
« rebbe alla certezza infallibile di una necessità ipotetica.

« Primieramente dunque bisogna convenire, esser
« permesso di uccidere un furioso quando alcuno non
« può altrimenti difendersi. Si approverà eziandio es-
« ser permesso, e sovente ancora necessario, di distrug-
« gere degli animali velenosi o molto nocevoli, seb-
« bene non sieno tali per loro difetto. In secondo luogo
« s' infligge della pena ad una bestia, sebbene desti-
« tuita di ragione e di libertà, quando si giudica, che
« ciò può servire a correggerla; e così si puniscono i
« cani ed i cavalli, e ciò con molto successo. Le ri-
« compense non ci servono meno per governar gli ani-
« mali, e quando un animale ha fame, il nutrimento
« che gli si dà gli fa fare ciocchè non si otterrebbe
« giammai altrimenti da lui.

« In terzo luogo s'infligerebbero eziandio alle bestie
« delle pene capitali (ove non si tratta più della cor-
« rezione della bestia che si punisce) se queste pene
« potessero servir di esempio o dare del terrore agli
« altri, per farli cessare da far male. Rorario, nel suo
« libro della Ragione delle Bestie, dice che in Africa
« si crucifiggevano i leoni, per allontanare gli altri
« leoni dalle città e da' luoghi frequentati, e che si
« aveva osservato, passando dal paese di Giuliers, che
« vi si afforcavano i lupi per meglio assicurar le greggi.
« Vi son delle persone nei paesi che inchiodano degli
« uccelli di preda alle porte delle case, nell'opinione,
« che altri uccelli simili non vi verranno sì facilmente.
« E questi procedimenti sarebbero sempre ben fon-
« dati se essi fossero utili.

« In quarto luogo dunque, poichè è sicuro e speri-
« mentato, che il timore de' casighi e la speranza delle
« ricompense serve a fare astenere gli uomini dal male,

« e gli obbliga ad impegarsi a far bene; si avrebbe ra-
« gione e diritto di servirsene, quando ancora gli uo-
« mini opererebbero necessariamente per qualunque
« spezie possibile di necessità. Si opporrà, che se il
« bene ed il male è necessario, è inutile di servirsi dei
« mezzi di ottenerlo o d'impedirlo: ma la risposta è
« già stata data sopra contro il sofisma infingardo. Se
« il bene o il male fosse necessario senza questi mezzi
« essi sarebbero inutili; ma la cosa non è mica così.
« Questi beni e questi mali non avvengono, che per
« l'assistenza di questi mezzi, e se questi avvenimenti
« fossero necessarj, i mezzi sarebbero una parte delle
« cause che li renderebbero necessarj; poichè l'espe-
« rienza c'insegna, che sovente il timore o la spe-
« ranza impedisce il male o procura il bene. Questa
« obbiezione non differisce dunque quasi in nulla dal
« sofisma infingardo, il quale si oppone ugualmente
« alla certezza che alla necessità degli avvenimenti fu-
« turi. Di modo che si può dire, che queste obbie-
« zioni combattono ugualmente contro la necessità ipo-
« tetica e contro la necessità assoluta, e che esse pro-
« vano altrettanto contro l'una che contro l'altra,
« cioè nulla provano. Vi è stata una gran disputa fra
« il vescovo Bramhall ed il signor Hobbes, che aveva
« cominciato, quando eglino erano tutti e due a Pa-
« rigi, e che aveva continuato dopo il loro ritorno in
« Inghilterra: si trovano tutti i pezzi raccolti in un
« volume in quarto, pubblicato a Londra l'anno 1659.
« Esse son tutte in inglese, e non sono state tradotte,
« per quanto io sappia, nè inserite nella Raccolta
« delle opere latine del signor Hobbes. Io aveva letto
« altre volte questi pezzi; ed io gli ho ricuperati dopo;
« ed io vi aveva osservato subito, che la necessità asso-
« luta di tutte le cose non era stata da Hobbes affatto

« provata, ma che egli aveva sufficientemente fatto
« vedere, che la necessità non rovescerebbe tutte le
« regole della giustizia divina o umana, e non impe-
« direbbe intieramente l'esercizio di questa virtù.

« Egli vi ha nondimeno una spezie di giustizia, ed
« una certa specie di ricompense e di punizioni, che
« non sembra tanto applicabile a coloro i quali agi-
« rebbero per una necessità assoluta, se questa vi fosse.
« Essa è quella specie di giustizia, la quale non ha
« per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè ancora la
« riparazione del male. Questa giustizia non è fondata
« che nella convenienza, la quale domanda una certa
« soddisfazione per l'espiazione di una mala azione. I
« Sociniani, Hobbes ed alcuni altri, non ammettono
« questa giustizia punitiva, la quale propriamente è
« vendicativa, e che Dio si ha riserbato in molti in-
« contri, ma che egli non lascia di comunicare a co-
« loro che hanno diritto di governare gli altri, e che
« egli esercita per loro mezzo, posto che eglino ope-
« rino per ragione, e non già per passione. I Soci-
« niani credono essere senza fondamento; ma essa è
« sempre fondata in un rapporto di convenienza, il
« quale contenta non solamente l'offeso, ma eziandio
« i saggi che la vedono, come una bella musica, o
« pure una buona architettura contenta gli spiriti ben
« fatti. Ed il saggio legislatore avendo minacciato, ed
« avendo, per così dire, promesso un castigo, la sua
« costanza esige di non lasciare l'azione interamente
« impunita, anche nel caso in cui la pena non servirebbe
« più ad emendare alcuna persona, ma anche quando
« egli non avrebbe promesso; basta che vi sia una
« convenienza, la quale avrebbe potuto indurre a far
« questa promessa; poichè il saggio non promette se
« non che quello che è convenevole. E si può dire

« che vi ha qui un certo compensamento dello spirito,
« che il disordine offenderebbe, se il castigo non con-
« tribuisse a ristabilir l'ordine. Si può ancora consul-
« tare ciò che Grozio ha scritto contro i Sociniani,
« della soddisfazione di G. C., e ciò che Crellio vi
« ha risposto.

« Può dunque essere che questa convenienza es-
« serebbe per rapporto a coloro che agirebbero senza
« la loro libertà, esente dalla necessità assoluta; e che
« in questo caso avrebbe luogo la sola giustizia cor-
« rettiva, e non già la vendicativa. È questo il senti-
« mento del celebre Conrigio, in una Dissertazione
« che egli ha pubblicato di ciò che è giusto. Ed in
« effetto, le ragioni di cui Pomponaccio si è già servito
« nel suo libro del Destino, per provare l' utilità dei
« castighi e delle ricompense, anche nel caso in cui
« tutto avvenisse nelle nostre azioni per una fatale
« necessità, non riguardano che l' emenda, e non già
« la soddisfazione. Ancora non è che per materia di
« apparecchio che si distruggono gli animali complici
« di certi delitti, come si spianano le case de' rubelli,
« cioè per incuter terrore. Così questo è un atto della
« giustizia correttiva, in cui la giustizia vendicativa
« non ha alcuna parte; ma noi non ci tratterremo a
« discutere una quistione più curiosa che necessaria,
« poichè abbiamo mostrato abbastanza non esservi tal
« necessità nelle azioni volontarie. Intanto è stato
« buono di far vedere che la sola libertà *imperfetta*,
« cioè ciò che solamente è esente dal costringimento,
« basterebbe per fondare quella specie di castighi e di
« ricompense che tendono ad evitare il male ed all'e-
« menda: si vede perciò che alcune persone di spirito,
« le quali si persuadono che tutto è necessario, hanno
« torto di dire che alcuno non dee essere lodato, nè

« biasimato, nè ricompensato, nè punito. Apparente-
« mente costoro nol dicono se non che per esercitare
« il loro bello spirito: il pretesto è che tutto essendo
« necessario, nulla sarebbe in nostro potere. Ma que-
« sto pretesto è mal fondato; le azioni necessarie sa-
« rebbero ancora in nostro potere, almeno intanto
« che noi potremmo farle od ometterle, allora che la
« speranza o il timore della lode o del biasimo, del
« piacere o del dolore vi porterebbero la nostra vo-
« lontà; sia che ve la portassero necessariamente, sia
« che in portandovela vi lasciassero egualmente la
« spontaneità, la contingenza e la libertà nella loro
« integrità. Di modo che le lodi ed i biasimi, le ri-
« compense ed i castighi conserverebbero sempre una
« gran parte del loro uso anche nel caso in cui vi
« fosse una vera necessità nelle nostre azioni. Noi
« possiamo lodare e biasimare le buone e le cattive
« qualità naturali, ove la volontà non ha alcuna parte,
« in un diamante, in un uomo: e colui che ha detto
« di Catone di Utica, che egli operava virtuosamente
« per la bontà del suo naturale, e che gli era impos-
« sibile di fare altrimenti, ha creduto maggiormente
« lodarlo (1). »

Le riflessioni di questo grande uomo non debilitano i ragionamenti fatti contra il fatalismo. Egli esamina: Se nell'ipotesi del fatalismo potrebbero aver luogo le ricompense e le pene: egli dice, che potrebbero aver luogo; poichè si riguarderebbero come de' mezzi necessitanti alle buone o alle cattive azioni: noi non neghiamo ciò; ma soggiungiamo, che nell'attuale stato del genere umano, le ricompense e le pene non si riguardano solamente come mezzi di evitare il male e

(1) I. P., n.° 67 sino al 75 inclusivamente.

di procurare il bene, ma eziandio come parti essenziali della giustizia, la quale indipendentemente dall'utile, riguarda il premio come una mercede dovuta alle azioni virtuose, e la pena come una parte della giustizia vendicativa. Leibnizio conviene di ciò; ed in conseguenza la sua dottrina non è per tal punto favorevole al fatalismo. Egli è un errore il pensare che il solo fine del premio sia nel sentimento degli uomini l'incoraggiare la virtù, e che il solo fine della pena sia la correzione, l'esempio e la riparazione del danno. Oltre de' fini enunciati, vi è una convenienza naturale fra la virtù ed il premio, fra il vizio e la pena. Per conoscere ciò, non bisogna ricorrere a' legislatori politici, ma basta interrogare la coscienza universale di tutti gli uomini. Noi siamo affetti, prescindendo da qualunque personale interesse in contrario, da un vivo dispiacere nel vedere l'uomo virtuoso nelle disgrazie, ed il vizioso colmo di prosperità: noi crediamo ciò un disordine, perchè la nostra ragione ci dice interiormente, *che la virtù merita premio, ed il vizio merita pena*. Egli c'importa certamente molto poco che un uomo sia stato malvagio o virtuoso due mila anni addietro; ed intanto se vediamo nell'istoria un virtuoso infelice, o un vizioso felice, si desta in noi, in tutti e due questi casi, una commozione dispiacevole. Sul teatro eziandio la rappresentazione del virtuoso infelice è per noi dolorosa, ma quella del virtuoso premiato è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commuovere gli spettatori. Supponiamo che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso, che vede la sua innocente figliuolanza ne' dolori dell'indigenza; chi mai degli astanti non riceverà un'impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo, in seguito, che

comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra dei potenti soccorsi all'infelice famiglia; chi mai degli astanti alla rappresentazione della nuova scena non riceverà un'impressione di vivo piacere?

Quando Metastasio ci presenta Temistocle in Persia, pronto a darsi la morte per non combattere contro la patria, chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo sommo capitano e de' figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere quando Serse toglie con magnanimità Temistocle dalla dura alternativa o di essere ingrato, o di essere un cittadino infedele?

Gli uomini nel castigar gli animali ed i folli non riguardano i castighi come mali dovuti al demerito delle azioni viziose, ma come mezzi solamente di evitare il male.

Ma questa materia non lascia ancora di presentare varie difficoltà. Noi lodiamo non solamente le azioni virtuose, ma offriamo eziandio un tributo di lode al talento, il quale è un dono della natura. I governi non premiano solamente le virtù del cuore, nelle quali solamente si trova la libertà, ma premiano eziandio i prodotti del talento, quelli della destrezza ed agilità del corpo. Si premia l'autore di una macchina, un pittore di un bel quadro, lo scultore di una bella statua: si premia e si loda l'autore di una bella composizione musicale.

Noi rammentiamo con lode le opere di Platone, di Aristotile, di Cicerone. Noi lodiamo Bacone, sebbene il suo cuore non era molto virtuoso. Si è creduto, dice Leibnizio ne' pezzi riportati, di fare un maggiore elogio di Catone di Utica, dicendo che egli operava virtuosamente per la bontà del suo naturale, e che gli era impossibile di fare altrimenti.

Pare dunque che le lodi ed i premj non si riferiscano solamente alle azioni libere, ma eziandio alle qualità necessarie, ed agli atti a' quali non compete la libertà. Egli sembra che dobbiamo convenire che molte cose, le quali non dipendono nè dalla volontà, nè dalla scelta, sono ogni giorno oggetti di dolore e di biasimo.

§ 125. Cerchiamo di sviluppare, per quanto ci è possibile, questa materia. Egli è certo che non solamente le cose animate, ma le cose inanimate eziandio, ci destano alcune percezioni piacevoli ed alcune percezioni dolorose; ma è ugualmente certo che queste percezioni non ci destano de' sentimenti identici verso queste due specie di oggetti. Supponiamo che ci si dia il ritratto di un personaggio di merito, e che questo ritratto sia ben fatto, in modo che rassomigli perfettamente all'originale: noi certamente nel vederlo sperimentiamo in noi una percezione piacevole, e noi conserviamo con molta cura questo ritratto. L'originale ci è caro; noi baciamo il ritratto; ma in questi baci abbiamo noi presente l'originale, e ad esso li riferiamo. Se vedessimo l'originale, noi vorremmo destare in lui delle percezioni piacevoli, noi vorremmo che egli conoscesse i nostri sentimenti di amore verso di lui. Sebbene dunque le cose inanimate piacevoli destino verso di esse una certa affezione, questa non è l'istessa di quella che ci destano le cose animate, e gli uomini specialmente: « Dal potere un oggetto inani« mato, dice Hume, essere utile così bene che un « uomo, non segue perciò che questo oggetto meriti « di esser chiamato *virtuoso*.

« I sentimenti che eccita l'utilità di questi due og« getti sono molto differenti: l'uno è mescolato d'af« fezione, di stima, di approvazione, ecc.; nulla di

« tutto ciò si trova nell'altro. Similmente un oggetto « inanimato può essere, come la figura umana, di un « bel colore, di una proporzione ammirabile, senza « che noi ne divenissimo perciò amorosi. Vi è un'in- « finità di passioni e di sentimenti, di cui, secondo la « costituzione primitiva della natura, gli esseri pen- « santi e ragionevoli possono soli esserne l'oggetto; e « si tenterebbe invano di produrli, dotando un essere « insensibile ed animato delle qualità che li hanno « fatto nascere. Egli è vero che alcune volte si chia- « mano *virtù* le qualità benefiche delle piante e dei « minerali; ma questa denominazione non è dovuta « che al capriccio del linguaggio; a cui non si dee « aver riguardo quando si ragiona; poichè, sebbene « si accorda una specie di approvazione agli oggetti « inanimati, allora che essi sono utili, questo senti- « mento pertanto è sì debole e sì differente da quello « che si prova, per esempio, per de' magistrati, per « degli uomini in carica benefici, che non dee affatto « esser espresso per mezzo dello stesso termine (1). »

È certo, in secondo luogo, che la percezione piacevole di alcune qualità naturali negli altri uomini desta in noi della benevolenza e dell'amore per essi; e che la percezione dispiacevole di alcune qualità, anche naturali, desta in noi dell'avversione o del disprezzo per essi. Ma nell'ammirare negli uomini alcune qualità naturali, e nel concepire perciò della benevolenza per essi non si desta certamente l'idea di merito o di demerito. Diremo noi forse, che un uomo perchè ha avuto dalla natura una bella forma di corpo, una bella fisonomia, merita perciò un premio? O pure diremo, che un uomo difettoso negli occhi o in altre membra

(1) Essais de Morale, sez. V, n.° I, not.

del corpo merita perciò di esser punito? I nostri sentimenti son diversi nella percezione piacevole o dolorosa delle qualità naturali, che in quella degli atti liberi virtuosi o viziosi: l'idea di merito o di demerito si affibbia solamente a questi ultimi.

È vero, che si premiano i prodotti del genio e delle arti; ma questi prodotti non hanno esistenza se non che per l'uso che la nostra volontà fa de' doni della natura. L'uomo di genio non diviene grande, che per l'applicazione e per la meditazione: la natura sola non produce gli Aristotili, i Platoni, gli Archimedi: è necessaria la fatica e la meditazione; e questi atti comandati son virtuosi e degni di premio e di lode; perchè gli atti eliciti della volontà, da cui derivano, son virtuosi, e perciò degni di lode e di premio. Quando i Governi premiano gli autori di opere utili nelle scienze e nelle arti, eglino hanno in veduta non mica di premiare i talenti naturali; ma di premiare l'uso che si è fatto di questi talenti; e d'incoraggiare coloro, che son dotati di talenti simili, a non lasciarli infecondi; ma a coltivarli coll' opera penosa della meditazione. Questo è il senso comune del genere umano in siffatti giudizj. Un uomo, che si serve de' suoi talenti per far del male si riguarda come indegno di lode, e meritevole di castigo e di biasimo; e ciò tanto maggiormente quanto più grande era il talento di lui; poichè egli potendo far molto bene, ha invece fatto molto male. Che cosa si dice del talento di Silla, di quello di Cromwell, e di altri illustri scellerati? Gli uomini dotati dalla natura di gran talenti son più severamente giudicati al tribunale dell'opinione pubblica su le loro azioni libere; poichè si richiede più da colui che ha avuto più.

La storia rammenta con lode i generosi sforzi di

coloro, che hanno superato gli ostacoli che la natura o le circostanze opponevano allo sviluppamento dei loro talenti. Possente ostacolo, per cagion d'esempio, erano a' progressi dell'eloquenza in Demostene una notabilissima difficoltà di pronunziare ed una massima debolezza di petto. Venne egli a capo di vincere sì l'una che l'altra, mettendosi de' sassolini in bocca, e declamando in tal guisa più righe di seguito, e ad alta voce, senza interrompersi, anche nelle passeggiate più disastrose e più scoscese. Per dare ancora più forza alla sua voce, andava nella spiaggia del mare in tempo, in cui i flutti erano agitati colla maggior violenza, e ivi pronunciava le sue aringhe. Avvezzavasi in tal guisa allo strepitoso e confuso mormorio, onde poi non lo frastornassero le mozioni del popolo, e le tumultuarie grida delle assemblee. Fece di più, stette rinchiuso per mesi e mesi in un gabinetto sotterraneo, essendosi fatta radere a bella posta la sola metà della testa, per mettersi fuor di stato di comparire in pubblico: ivi al lume di una piccola luce compose quelle Aringhe, capi d'opera d'eloquenza, di cui gl' invidiosi solevano dire, *che sapevano di olio*, ma che la posterità ha preferite a quanto in tal genere ci ha lasciato l'antica Grecia. Demostene è ancora lodato pel suo amore alla patria, che gli fece comporre le sue famose Filippiche. Non è dunque il talento che si premia quando si premiano le opere utili, ma i prodotti del talento, i quali non possono aver esistenza senza gli sforzi generosi della volontà. Gli uomini, che abusando del loro natural talento, l'impiegano per contrastar la verità ed oscurarla, e per recar nocumento alla società, son degni di biasimo e di pena.

Riguardo a' doni della fortuna, non si loda uno per esser nato ricco; ma si loda chi essendo nato povero

giunge colle sue virtuose fatiche a farsi un moderato patrimonio sufficiente al sostentamento della propria famiglia. Quando non si vuol tutto confondere bisogna distinguere i sentimenti eccitati da' beni e da' mali naturali e necessarj, da quelli eccitati da' beni e dai mali morali, i quali consistono negli atti virtuosi e viziosi; e bisogna non badar tanto alle parole quanto al senso delle stesse. Così si vedrà, che l'idea di merito o di demerito non si lega, se non che all'uso della nostra libertà; e che essendo le nozioni di merito e di demerito in tutti gli uomini, la loro esistenza suppone in tutti gli uomini il sentimento della libertà de' nostri voleri.

Ma, si dice, si è creduto di lodar maggiormente Catone di Utica, dicendo, che egli operava il bene in forza del suo naturale, essendogli impossibile di operare altrimenti. Io rispondo, che quando l'amore del bene e dell' onesto è dominante e radicato nel cuore umano, l'uomo cammina con piè sicuro, e non vacillante nel cammino della virtù; e perciò si dice, che egli è nell'impossibilità di fare il male; ma questa espressione non denota mica la mancanza della libertà; ma solamente la certezza delle buone azioni, e lo stato abituale e permanente della volontà virtuosa. Ora una virtù ferma e non zoppicante merita certamente una maggior lode di una virtù facile a cedere ad un piccolo urto che la spinge fuori della sua direzione. Si può eziandio dire, con Reid, che l' enunciato elogio non era l'elogio di Catone, ma del suo naturale.

§ 126. Hume, nell'opera citata de'Saggi di Morale, ha fatto su di questo argomento alcune osservazioni, le quali meritano di essere qui riportate ed esaminate. Queste osservazioni si trovano nella sezione sesta, che ha per titolo; *delle qualità utili a noi stessi*. Egli

scrive quanto segue: Nulla è più ordinario, che il ve-
« dere i filosofi usurpare il territorio de' grammatici,
« ed obbligarsi in dispute di vocaboli, nel mentre che
« eglino credono di trattare le quistioni le più impor-
« tanti e le più profonde. In seguito di questa osser-
« vazione, se si trattasse di affermare o di negare,
« *che tutte le qualità stimabili dell'anima debbono*
« *essere riguardate come virtù;* molte persone cre-
« derebbero forse che noi trattiamo una delle più
« profonde speculazioni della morale: intanto è veri-
« simile, che tutta questa ricerca non sarebbe fondata
« che su di una disputa di vocaboli. Così, per evitare
« per quanto ci è possibile ogni ambiguità ed ogni ca-
« villazione, noi ci contenteremo di osservare sulle
« prime che nella vita ordinaria i sentimenti di cen-
« sura o di approvazione, eccitati dalle qualità dello
« spirito, di qualunque natura queste sieno, si rasso-
« migliano quasi tutti; in secondo luogo, che tutti gli
« antichi moralisti, i quali sono le nostre migliori
« guide, non vi hanno trovato che poca o niuna dif-
« ferenza.

« Primieramente è da osservarsi, che il sentimento
« che ciascuno ha del suo proprio merito o la soddi-
« sfazione che risulta dall'esame della nostra propria
« condotta, e che, quantunque il più ordinario di tutti,
« non ha nome nella nostra lingua, è fondato su qua-
« lità tali come il coraggio, la capacità, l'industria e
« la probità, come ancora su di un gran numero di
« perfezioni nell'anima nostra. Da un altro lato cia-
« scuno non è forse sempre mortificato riflettendo alle
« sue stravaganze ed a' suoi sregolamenti passati, e
« non risente forse un certo dispiacere segreto ed una
« certa vergogna, quando la memoria gli rappresenta
« delle circostanze, nelle quali si è condotto di una

« maniera assurda e ridicola? Il tempo non è capace
« di togliere le idee crudeli, che lascia ad un uomo la
« sua cattiva condotta e gli affronti che gli hanno at-
« tirato la sua viltà e la sua imprudenza. Queste idee
« lo perseguitano sino ne' suoi momenti di solitudine;
« esse scoraggiano tutti i desiderj del suo cuore, e
« fanno che egli vegga sè stesso sotto i colori i più
« odiosi ed i più disprezzevoli: vi è egli cosa che noi
« nascondiamo agli altri con maggior cura, o su di
« che noi più temiamo la burla e la satira, che i no-
« stri errori, le nostre debolezze e le nostre picco-
« lezze?

« Il nostro coraggio o il nostro sapere, il nostro spi-
« rito, la nostra educazione, la nostra eloquenza, la
« nostra destrezza, il nostro gusto ed i nostri talenti
« non sono essi le principali sorgenti della nostra va-
« nità? Noi prendiamo piacere di far mostra di queste
« cose, sovente con ostentazione; e comunemente noi
« mostriamo maggiore ambizione di essere eccellenti
« in tali cose, che nelle virtù sociali, sebbene esse sieno
« infinitamente più commendabili. La bontà e princi-
« palmente la probità sono qualità sì indispensabili,
« che la violazione de' doveri da esse imposti si attira
« la censura la più severa: intanto la pratica ordinaria
« di queste virtù non è accompagnata di grandi lodi,
« sebbene sia essa essenziale al mantenimento della
« società.

« Egli è difficile di decidere se si fa più torto alla
« riputazione di un uomo dicendo, che egli è briccone,
« che dicendo che egli è poltrone; o se un ubbriaco
« ed un parassito non sono odiosi e degni di disprezzo
« ugualmente di un orgoglioso o di un avaro. Se io
« avessi da scegliere preferirei per la mia propria fe-
« licità e pel godimento di me stesso un cuore umano

« e sensibile a tutti i talenti riuniti di Demostene e di
« Filippo; ma agli occhi del mondo io amerei meglio
« di passare per un uomo di un gran genio e di un
« coraggio intrepido. Con questa riputazione io mi cre-
« derei in diritto di aspettarmi dalla parte del pub-
« blico le più forti dimostrazioni di ammirazione e di
« applauso. Il posto che un uomo occupa nella società,
« la maniera con cui egli è ricevuto ne'circoli, la sti-
« ma che gli attestano coloro che lo conoscono, sono
« vantaggi che dipendono tanto dal suo spirito e dai
« suoi talenti, che da alcun'altra parte del suo carat-
« tere. Un uomo che avrebbe le migliori intenzioni
« del mondo, che sarebbe il più lontano da ogni vio-
« lenza e da ogni ingiustizia, non acquisterà giammai
« molta stima, senza avere almeno una certa porzione
« di spirito e di doni naturali.

« Su di che disputiamo noi dunque? se il buon senso
« ed il coraggio, la temperanza e l'industria, lo spi-
« rito e le conoscenze formano una parte considera-
« bile del merito personale; se un uomo che possiede
« queste qualità ha più ragioni di colui che ne è privo,
« di esser contento di sè stesso, e più titoli per meri-
« tare la benevolenza, la stima, ed i buoni officj degli
« altri; in un vocabolo, se i sentimenti che queste qua-
« lità si attirano sono gli stessi di quelli che sono
« ispirati dalle virtù sociali, qual ragione avremo noi
« per essere tanto scrupolosi su di un vocabolo, e
« per dubitare se queste qualità meritino il nome di
« virtù? Si può in effetto sostenere, che il sentimento
« di ammirazione, che queste perfezioni eccitano, è
« meno forte, e per conseguenza differente da quello
« che fanno nascere la giustizia e l'umanità: ma questa
« ragione non dee esser sufficiente per ordinarle in
« classi intieramente differenti, e per dar loro de'mo-

« tivi differenti. I caratteri di Cesare e di Catone, di-
« pinti da Sallustio, sono tutti e due virtuosi nel senso
« il più stretto, ma essi non sono della stessa maniera,
« ed eccitano in noi de' sentimenti molto diversi: l'uno
« produce amore, l'altro stima; l'uno è amabile, l'al-
« tro è rispettabile: noi desidereremmo che il nostro
« amico fosse del carattere dell'uno, e noi desidereremmo
« di rassomigliare all'altro. Per la stessa ragione, l'ap-
« provazione, che accompagna i talenti, la temperanza,
« l'industria, può differire in qualche cosa da quella
« che noi accordiamo alle virtù sociali, senza che que-
« ste due specie di virtù sieno perciò di una natura
« totalmente differente. In effetto noi osserviamo, che
« ancora i talenti naturali come le altre virtù non pro-
« ducono lo stesso genere di approvazione. Il buon
« senso ed il genio si attirano della stima e della con-
« siderazione; lo spirito ed il buon umore si attirano
« l'amore e l'affezione. Io credo, che la maggior parte
« degli uomini saranno del sentimento dell'elegante
« Autore del poema dell'Arte di conservar la salute:
« *la virtù consiste nel buon senso, e nello spirito*
« *uniti all'umanità: la bontà sola è una sciocchezza.*
« Si può osservare in generale, che gli antichi non
« hanno quasi avuto riguardo, ne' loro ragionamenti
« morali, a ciò che era volontario o involontario: in-
« tanto eglino riguardavano come molto dubbiosa la
« quistione: *se la virtù è suscettibile di essere inse-*
« *gnata o no.* Eglino trovavano a giusto titolo, che
« la viltà, la bassezza, la leggerezza, l'impazienza,
« l'inquietudine, la stravaganza, ed una infinità di
« altre qualità dello spirito, sebbene intieramente in-
« dipendenti dalla volontà, erano ridicole, dispregc-
« voli ed odiose; ma in ogni tempo è stato impossi-
« bile di supporre, che dipendesse maggiormente dal-

« l'uomo il procurarsi la bellezza dell'anima che quella
« del corpo. Intanto alcuni filosofi moderni, riguar-
« dando la morale su lo stesso piede delle leggi civili,
« le quali si mantengono per mezzo delle pene e delle
« ricompense, sono stati tentati di fare del volontario
« e dell'involontario la base di tutto il loro sistema.
« Ciascuno è padrone d'impiegare i termini nel senso
« che a lui piace, ma ciascuno è obbligato di conve-
« nire, che molte cose, le quali non dipendono nè dalla
« volontà nè dalla scelta, sono in ogni giorno oggetti
« di lode o di biasimo, ed egli bisogna, che in qualità
« di moralisti, o almeno in qualità di filosofi specula-
« tivi, cercassimo di dare delle ragioni sufficienti di
« questa specie di contradizione. »

I pezzi riportati son pieni d'inesattezza e di errori. Hume riguarda di differenti specie alcune cose che sono della stessa specie; e vieendevolmente egli riguarda come cose della stessa specie quelle che sono di specie differenti: egli perciò confonde tutto, ed ignora quasi sempre lo stato della quistione.

Incominciamo dal dileguare gli equivoci, determinando il significato del vocabolo *virtù*. Si son distinte tre specie di virtù, cioè le *virtù intellettuali*, le *virtù morali* e le *virtù meccaniche*. Le prime consistono negli abiti buoni dell'intelligenza, le seconde negli abiti buoni della volontà, e le terze finalmente negli abiti buoni del corpo.

La virtù generalmente consiste nella facilità di fare alcuni atti, che tendono al bene generale e che son buoni perciò. Ma non bisogna confondere la facilità colla facoltà. La facoltà è dalla natura; la facilità dall'esercizio, perciò ogni virtù, si acquista coll'esercizio; ma l'esercizio dipende dalla volontà: esso consiste nella ripetizione di alcuni atti volontarj. L'esercizio della

meditazione fa acquistare le virtù intellettuali: così, ragionando spesso esattamente, secondo le regole della logica, ed osservando come avvengono i raziocinj falsi, si acquista la virtù intellettuale di ragionar giusto. In generale la virtù intellettuale consiste nella facilità di servirsi delle facoltà dello spirito per trovar la verità ed evitar l'errore; e per persuadere gli altri delle verità che da noi si conoscono.

La virtù morale consiste nella facilità di eseguire i doveri della nostra natura, o di fare il bene morale: gli atti di questa virtù si chiamano per eccellenza *atti virtuosi*.

La virtù meccanica consiste nella facilità di fare certi dati moti, per ottenere un dato fine. Tutte le arti utili sono virtù meccaniche.

È evidente, che l'acquisto delle virtù, quali che sieno, è volontario; poichè avviene colla ripetizione di atti volontarj: allora che dunque si loda un uomo per le virtù, delle quali abbiamo parlato, la base di questa lode è il volontario ed il libero: sia qualsivoglia la disposizione per acquistar tali virtù, questa rimane sterile senza il concorso della volontà. Vedendosi un terreno pieno di alberi fruttiferi, si ammira l'industria dell'agricoltore, sebbene questi abbia avuto bisogno della qualità del terreno per renderlo alberato e fruttifero. Similmente un uomo si rende dispregevole, allora che manca di alcune di queste virtù: così un uomo, nato nobile ed agiato, se non sa leggere e scrivere è una persona dispregevole.

Il signor Hume sembra di porre della differenza fra alcune qualità dello spirito, sembrando di riguardarne alcune come volontarie, ed altre come naturali ed involontarie: così egli ci dice, esser difficile di decidere, se si fa più torto ad un uomo dicendo, che egli è bric-

cone, che chiamandolo poltrone, o se un ubbriaco, ed un parassito non sono ugualmente odiosi e spregevoli che un orgoglioso ed un avaro; ma l'ubbriachezza, l'intemperanza non sono forse vizj della volontà come lo sono l'orgoglio e l'avarizia? Questo difetto nelle osservazioni di questo filosofo è più volte ripetuto in tutto il Capitolo. La bassezza è un vizio della volontà, ed Hume sembra riporla tra le cattive qualità naturali. La temperanza, la prudenza son certamente virtù della volontà, ed egli sembra riguardarle come qualità indipendenti dalla volontà. Egli par che ristringa l'influenza della volontà alla sola beneficenza: egli non conosce che la negligenza e la scempiataggine derivano da un difetto della volontà. Su di questo infelicissimo equivoco egli giuoca in tutto questo Capitolo.

Niuno nega, che la conoscenza de' nostri difetti naturali, sia di corpo, sia di animo, per esempio l'esser cieco di un occhio, l'esser di poca memoria, non sia dispiacevole: è anche dispiacevole nella civil società il non essere nato nobile, il non esser nato ricco: ma il disgusto che si prova alla vista di tali difetti è forse della stessa spezie del rimorso che nasce nel cuore di un uomo che ha commesso un delitto? Nel primo caso l'uomo non si sdegna con sè medesimo, non si riguarda come fabbro della propria disgrazia: egli si affligge, ma non ha rimorsi; egli soffre, ma gode di una tranquillità interna; egli potrà dir con ragione: Se io non sono fortunato; non sono vizioso; tutti han distinto la fortuna dalla virtù. Ma quando nell'anima di Nerone, dopo di aver egli fatto pugnalare la sua madre Agrippina, si fece sentire la voce del rimorso, egli rimproverava a sè stesso la sua barbarie; la sua coscienza era il suo testimone ed il suo giudice: egli aveva Agrippina incessantemente innanzi agli occhi tinta di san-

gue, e spirante sotto i colpi de' ministri delle sue vendette.

Il rimorso è essenzialmente legato al sentimento della libertà; poichè è un dispiacere di non avere operato altrimenti di quello che si è operato, e il che si aveva il potere di operare. Nel fatalismo ogni delitto è un fatto che si accorda colle leggi immutabili della natura: tutto è conseguenza necessaria della natura delle cose. Il fatalista perciò, in virtù de' suoi principj, non dee avere alcun rimorso; e siccome il rimorso è un gran freno al delitto, il fatalismo perciò tende ad annientare uno de' più potenti principj, reprimenti il disordine delle passioni. Nel sistema della libertà la morale è molto diversa: le azioni degli uomini non sono conseguenze della natura delle cose; ma avvengono liberamente, avendo l'uomo il potere di porle, e quello di non porle. Perciò l' uomo che rende gli altri infelici è odioso a sè stesso, perchè gli manca quell' interna approvazione, che gli uomini vorrebbero aver sempre: egli condanna sè stesso; e questo è ciò che si chiama rimorso. Questo sentimento corregge le azioni dell'uomo perchè gli fa acquistar l' abito di non fare ciò di cui può pentirsi, e rende una certa pena inseparabile dal delitto. Supponiamo un uomo fatalmente determinato a fare il male: egli può eccitare la compassione; ma non già la disapprovazione morale. Egli fa il male, perchè non può operare altrimenti. Chi oserebbe di biasimarlo? Se l'autore del suo essere l'accusasse di fare il male, non avrebbe egli il diritto di dirgli, Perchè mi hai tu fatto così? Il male di cui mi accusi è forse la mia opera? Se esso è la tua, si dee imputare a te e non a me.

Riguardo alla vergogna, è certo che vi è una vergogna di cose non peccaminose, e delle quali alcune

non accusa a sè stesso, e perciò non arrossisce in segreto; e vi è una vergogna, che accompagna ogni uomo anche in segreto e che forse non è che lo stesso rimorso. Così ogni uomo arrossirebbe de' moti involontarj della carnal concupiscenza, sebbene, non acconsentendovi, egli non ne sia reo; ma questa vergogna non affligge in segreto; essa non ha luogo che alla presenza degli altri. Ma quando la propria coscienza accusa un uomo di aver liberamente violato il proprio dovere, egli arrossisce intieramente alla presenza di sè stesso, egli concepisce un certo sentimento di disprezzo di sè stesso. Confondere queste diverse affezioni dell'anima è un confondere insieme le cose le più diverse.

La soddisfazione interna, che segue un'azione virtuosa, e che è la più preziosa e la più sicura ricompensa delle virtù in questa vita, non ha luogo ne' principj del fatalismo; poichè il fatalismo non permette di attribuirci le azioni virtuose, ma le riguarda come cose necessarie: il fatalista potrà aver del piacere, per queste azioni, ma questo piacere sarà della stessa natura di quello che nasce sentendosi dotato di una gran memoria. Ma tale non è il piacere che risulta dal sentimento di aver bene operato. In questo secondo caso noi godiamo non perchè siam tali, ma perchè ci abbiam fatto tali. Egli non bisogna confondere il piacere di esser nato ricco con quello di essersi fatto ricco; non bisogna confondere il piacere di esser bello di corpo con quello di essersi fatto bello nell'anima coll'esercizio della virtù. Nel sistema di Hume non sono le azioni volontarie e libere il vero oggetto dell'approvazione morale; ma sono le qualità dell'anima o le affezioni e passioni, che l'uomo tiene dalla natura, che non dipende da lui l'averle o il non averle.

L'approvazione o la disapprovazione morale sono

sentimenti i quali nascono naturalmente in noi quando contempliamo con sangue freddo e con imparzialità certi caratteri o certe qualità dell'anima. Si dà il nome di *approvazione morale* al sentimento quando esso è piacevole; e quello di *disapprovazione morale,* quando esso è dispiacevole. Ciò posto, la quistione del principio della morale non è che una semplice quistione di fatto che si può enunciar così: Quali sono le qualità dell'anima che producono in un osservatore disinteressato il sentimento di approvazione, e quali sono quelle che generano il sentimento contrario? In risposta a questa quistione, l'autore s'impegna di provare, che il solo fatto, il quale imprime ad una qualità dell'anima il carattere di virtù e che la rende l'oggetto dell'approvazione morale, è che essa sia piacevole o utile a colui che la possiede o agli altri uomini.

Contro l'esposto sistema di Hume Reid fa molte osservazioni: sono notabili fra le altre le seguenti: « Egli è vero, che ogni virtù è insieme piacevole ed « utile al più alto grado, e che ogni qualità, la quale « è utile o piacevole, ha come tale una specie di me« rito; ma la virtù ha un merito, che le è proprio, « un merito, che non proviene dall'esser essa piace« vole o utile, ma dell'essere virtù. Noi discerniamo « questo merito per la facoltà che ci fa discernere la « virtù: esso è impercettibile da ogni altra.

« Noi diamo il nome di *stima* al sentimento che « c'ispirano le cose utili e piacevoli, ed a quello che « c'ispira la virtù; ma sono essi due specie differenti « di stima. Io stimo un uomo pel suo spirito, e per « la sua scienza, io lo stimo ancora per la sua mora« lità; ma se il vocabolo *stima* ha lo stesso suono ne' « due casi, esso è lontano di avere lo stesso senso.

« La stima, che fa nascere in noi la moralità di

« un uomo differisce assolutamente da' sentimenti
« che possono ispirarci il suo spirito, la sua nascita,
« la sua fortuna, o i legami di famiglia che l'uni-
« scono a noi.

« Quando la moralità non è rialzata dallo splendore
« de' talenti e delle qualità esteriori, essa è come il
« diamante allora che sorte dalla miniera, e che la
« mano dell' artefice non l'ha ancora sviluppato dal-
« l'inviluppo grossolano che lo copre. Ma è essa ac-
« compagnata di questi vantaggi; essa rassomiglia al
« diamante allora che è tagliato, polito, ed incastrato;
« esso getta allora uno splendore, il quale attira tutti
« gli occhi; ed intanto tutte queste circostanze, le quali
« rialzano, e fanno risaltare la sua bellezza, non ag-
« giungono quasi nulla al suo valore reale.

« Non solamente la stima e la benevolenza si at-
« taccano alla moralità per mezzo di un moto natu-
« rale, ma ci sembrano esserle dovute legittimamente,
« come l'immoralità ci sembra meritar legittimamente
« l'odio e l'indignazione.

« Non vi è nello spirito umano un giudizio più im-
« perativo e più irresistibile di quello che c'impone
« la stima ed il rispetto come un debito verso la di-
« gnità morale, ed i sentimenti contrarj come una
« giustizia verso la bassezza e l'indegnità. Contemplar
« la virtù senza provare del rispetto; o l'immoralità
« senza risentire dello sdegno e del disgusto, è a' no-
« stri occhi il colmo della depravazione.

« Quando troviamo in noi stessi la moralità, ella
« non perde i suoi titoli naturali relativamente a noi.
« Noi non possiamo asternerci di stimarci un poco per
« le qualità che stimiamo profondamente negli altri.

« Quando la stima di noi stessi è fondata su van-

« taggi esteriori, o su i doni della fortuna, ella è or-
« goglio; quando si appoggia su la vana supposizione
« di un merito, che non abbiamo, è arroganza e pre-
« sunzione; ma se un uomo, senza stimarsi più di
« quello che dee, sente in sè quella purità di cuore, e
« quella rettitudine di condotta, che egli onora negli
« altri, e rende a sè stesso la giustizia di stimarsi,
« questa stima può appellarsi l'orgoglio della virtù;
« ma questo orgoglio non è colpevole; esso è una
« nobile e felice disposizione; senza di cui non vi ha
« alcuna virtù solida (1).

§ 127. Per trattar completamente l'importante dottrina della libertà, mi rimangono due cose da fare, l'una si è di rispondere alle obbiezioni de' fatalisti, l'altra di fare un esame delle differenti opinioni delle scuole filosofiche moderne su la libertà.

Le obbiezioni de' fatalisti sono di due specie: alcune sono poggiate sul principio di causalità: *Non vi ha effetto senza causa;* altre son poggiate su la dipendenza degli atti umani da Dio.

CAPITOLO X.

Il principio della causalità: Non vi ha effetto senza una causa, *non è contrario all'esistenza della libertà.*

§ 128. I Fatalisti pretendono, che l'esistenza della libertà dalla necessità della natura ripugni al principio della Causalità: *Non vi ha effetto senza una*

(1) Essai III, et V de la Morale.

causa. I nostri voleri sono effetti: vi dee dunque per ciascun nostro volere essere una causa, per la quale esso è piuttosto esistente, che non esistente. Ora, posta la causa, segue necessariamente l'effetto. Tutti i nostri voleri son dunque effetti necessarj di alcune cause; e perciò i voleri liberi sono impossibili. Se io pongo, per cagion di esempio, il volere A, vi dee essere una causa di questo volere A, e non vi è alcuna causa di non porre il volere A: ora, posta la causa di questo volere A, il volere A si pone necessariamente; e non essendovi la causa di non porre il volere A, è impossibile il non porre il volere A. Ciò vale quanto dire, che non abbiamo il potere di non porre il volere A. Ora se il volere A si pone necessariamente; e se non abbiamo il potere di non porlo; il volere A non sarà libero: l'esistenza della libertà, concludono i fatalisti, ripugna dunque al principio della causalità.

I fatalisti hanno riguardato come invincibile e dimostrativo questo argomento contro la libertà. Ma fa d'uopo esporlo colle loro proprie parole.

Elvezio, trattando degli errori che derivano dall'abuso de' vocaboli, fra gli altri esempj, reca quello del vocabolo *libertà*. Egli scrive: « Quali dispute non ha « cagionato il vocabolo di libertà! Queste dispute sa« rebbero state terminate se tutti gli uomini, così « amici della verità, come lo è stato il P. Malebran« che, avessero confessato, come ha fatto questo abile « teologo nella sua *Premozione fisica*, *che la libertà « era un mistero. Allora che io sono spinto su que« sta quistione*, egli diceva, *io son forzato di arre« starmi subito*. Ciò non avviene, perchè non si possa « formare una idea netta del vocabolo *libertà*, preso « in una significazione comune. L'uomo libero, è « quell'uomo, che non è ne' ferri, nè nelle prigioni,

« nè reso timido come lo schiavo dal timore de' casti-
« ghi : in questo senso la libertà dell'Uomo consiste
« nell' esercizio libero della sua potenza perchè sa-
« rebbe una cosa ridicola il prendere per una *non li-*
« *bertà* l'impotenza in cui siamo di trapassare la nu-
« vola come l'aquila, di vivere sotto le acque come la
« balena, e di farci Re, Papa, Imperatore, ecc.
« Si possiede dunque una idea netta di questo vo-
« cabolo *libertà*, preso in una significazione comune.
« Egli non è così allora che si applica questo vocabolo
« di libertà alla volontà. Che cosa mai sarebbe allora
« la libertà? Non si potrebbe intendere con questo
« vocabolo, che il potere libero di volere o di non vo-
« lere una cosa; ma questo potere supporrebbe, che
« vi potessero essere delle *volontà senza motivi, e per*
« *consèguenza degli effetti senza causa.*
« Bisognerebbe dunque che noi potessimo egual-
« mente volere ciò che per noi è bene, e ciò che per
« noi è male; supposizione assolutamente impossibile.
« In effetto, se il desiderio del piacere è il principio di
« tutti i nostri pensieri e di tutte le nostre azioni; se
« tutti gli uomini tendono continuamente verso la loro
« felicità reale, o apparente; tutte le nostre volontà
« non sono dunque che l'effetto di questa tendenza.
« In questo senso perciò non si può attaccare alcuna
« idea netta a questo vocabolo di *libertà*. Ma dirassi:
« Se siamo necessitati a cercare la felicità da per tutto
« ove si scorge, almeno siamo noi liberi su la scelta
« de' mezzi che impieghiamo per esser felici? Sì, ri-
« sponderò io : ma *libero* non è allora che un sino-
« nimo di *illuminato;* e non si fa che confondere
« queste due nozioni: secondo che un uomo saprà più
« o meno di procedura e di giurisprudenza, che egli
« sarà condotto ne' suoi affari da un avvocato più o

« meno abile, egli prenderà un partito migliore o
« men buono; ma qualunque partito che egli prenda,
« il desiderio della sua felicità gli farà sempre sce-
« gliere il partito che gli sembrerà il più convene-
« vole a' suoi interessi, a' suoi gusti, alle sue pas-
« sioni, e finalmente a ciò che egli riguarda come sua
« felicità.

« Come si potrebbe spiegare filosoficamente il pro-
« blema della libertà? Se, come il sig. Locke l'ha
« provato, noi siamo discepoli degli amici, de' pa-
« renti, delle letture, e finalmente di tutti gli oggetti
« che ci circondano, è necessario *che tutti i nostri*
« *pensieri, e le nostre volontà sieno effetti imme-*
« *diati; o sequele necessarie delle impressioni che*
« *abbiamo ricevute.*

« Non può dunque formarsi alcuna idea di questo
« vocabolo *libertà*, applicato alla volontà: egli biso-
« gna considerarla come un mistero, ed esclamare
« con S. Paolo: *O altitudo*: e convenire che la teo-
« logia sola può discorrere su questa materia, e che
« un trattato filosofico della libertà non sarebbe che
« un trattato di effetti senza causa (1).

§ 129. Nel § 109 di questo volume abbiamo
veduto, che Locke nega la libertà della volontà; che
egli ammette solamente una libertà di esecuzione;
che, in conseguenza, ripone la libertà negli atti co-
mandati, non già negli atti eliciti. Abbiamo ivi con-
futato invincibilmente questa erronea dottrina. Elve-
zio ripete qui l'istesso errore di Locke; e nell'atto
ch'egli abusa del vocabolo *libertà*, ardisce rimprove-
rare a' suoi avversarj un abuso di linguaggio.

Si concede ad Elvezio, che l'uomo voglia invinci-

(1) De l'Esprit Discours 1, Chap. IV.

bilmente esser felice; ma si pretende che nella scelta de' mezzi per esserlo, e riguardo a' voleri particolari, egli goda della libertà. Si pretende ugualmente che questo vocabolo denoti un' idea netta e chiara, che deriva dalla meditazione su ciò che ci presenta la coscienza di noi stessi. Si pretende, che l'Uomo sia libero ne' suoi voleri particolari, poichè questi voleri sono effetti il cui principio efficiente è lo spirito stesso che vuole; e perchè lo spirito che pone i voleri conserva nell'atto che li pone il potere di non porli. Elvezio conosce che l'uomo è libero relativamente a' beni particolari; ma volendo sfuggire la forza di questa osservazione dice, che in questo caso il vocabolo *libero* è sinonimo d'*illuminato*. Ma infelicemente egli fa un abuso enorme de' vocaboli, e confonde le cose le più diverse fra di loro. *Io conosco* è diverso da *Io voglio*: la libertà non conviene al primo atto, ma conviene al secondo. Elvezio replica esser necessario, che tutti i nostri pensieri e tutti i nostri voleri *sieno effetti immediati, o sequele necessarie delle impressioni che abbiamo ricevute.*

Questa replica è falsa interamente. Le nostre sensazioni sono modificazioni passive, e gli effetti delle impressioni degli oggetti esterni, cioè de' corpi su di noi; ma il pensiere umano non può tutto concentrarsi nelle sensazioni; ed il sensualismo ripugna evidentemente all' osservazione psicologica, come ampiamente ho mostrato nel primo volume di questa opera, ed in altre mie opere antecedenti. I voleri non sono effetti delle impressioni ricevute, ma effetti dell' attività dell' anima. Fa d'uopo, come ho osservato altrove, ammettere tre specie di fatti nel nostro spirito, cioè i fatti passivi della sensazione, i fatti attivi, ma necessarj del pensiere o dell' intelligenza, ed i

fatti liberi della volontà. Questa distinzione stabilita luminosamente innanzi distrugge l'obiezione elveziana.

Ma, posta la causa, si dice, dee necessariamente ammettersi l'effetto. I fatalisti non determinano con esattezza lo stato della quistione. Una sostanza non è causa, se non per la causalità, o per l'azione: posta la causalità, l'effetto segue necessariamente; ciò non ammette alcun dubbio; ma si cerca: *vi è una causalità libera?* Cioè *vi è una causalità, che non derivi, o non sia una sequela necessaria della natura della sostanza in cui essa esiste?* Qual altro mezzo abbiamo noi per dirimere questa controversia, se non che quello dell'Osservazione interiore? E l'osservazione interiore parla chiaramente su di ciò in tutti gli uomini: siamo dunque obbligati di ammettere l'esistenza delle cause libere, cioè di quelle sostanze, le quali, poste tutte le condizioni necessarie per operare, hanno il potere di operare e di non operare. Ammettendo dunque la libertà de' nostri voleri, non si ammettono degli effetti senza causa. La considerazione poi della libertà è essenziale alla filosofia. Su l'esistenza della libertà è fondata la moralità delle azioni umane, e l'idea di *merito*, o di *demerito* delle stesse. Se la dottrina elveziana su la morale è incompatibile coll'esistenza del bene e del male morale, non dobbiamo maravigliarci, se nel sistema sensuale ed immorale di Elvezio, *la libertà* sia un vocabolo privo di senso. Ridotto il pensiere umano alla sola sensazione, come Elvezio ve lo riduce, io trovo, che questo Scrittore ha ragionato colla più rigorosa conseguenza, assimilando l'anima umana all'anima brutale, negando la libertà, e la virtù ed il vizio; ma la base dell'edifizio è sull'arena; e al più piccolo esame dello spirito umano l'edifizio è rovesciato irreparabilmente.

§ 130. Collins pretende che ogni causa dovendo esser causa necessaria, il principio della causalità : *non vi ha effetto senza una causa*, distrugga la libertà. Ecco il ragionamento di questo fatalista.

« Una ragione, che prova esser l'uomo un agente « necessario è, che tutte le sue azioni hanno comin- « ciamento. Perchè tutto ciò che ha un comincia- « mento dee avere una causa, ed ogni causa è una « causa necessaria.

« Se qualche cosa può avere un incominciamento « senza avere una causa, il nulla può produrre qual- « che cosa: il mondo potrà aver avuto un comincia- « mento, il quale non abbia avuto alcuna causa; as- « surdità, che si rimprovera comunemente agli Atei, « che in effetto è un'assurdità molto reale.

« Da un'altra parte, se una causa non è necessa- « ria, essa non è causa in alcun modo. Perchè se le « cause non sono cause necessarie, esse non hanno « una relazione particolare co' loro effetti; ed esse « potranno indifferentemente produrre tutte le sorti « di effetti: con ciò si rende possibile il sistema del « caso sostenuto da Epicuro; e questo universo, ove « regna tanto ordine e tanta regolarità, potrà essere « stato prodotto da un concorso fortuito e confuso di « atomi, o, ciò che ritorna alla stessa cosa, potrà es- « sere stato prodotto senza alcuna causa. Perchè « quando noi combattiamo il sistema del caso di Epi- « curo, non diciamo forse, e con molta ragione, es- « sere impossibile che il caso abbia giammai potuto « produrre un tutto, in cui vi sia dell'ordine e della « regolarità, il caso non avendo una relazione parti- « colare con questo effetto; e che un tutto regolare, « il quale ha avuto un cominciamento, dee avere per « causa un essere intelligente, come essendo la sola

« causa propria a produrre questo effetto? Tutto ciò
« fa vedere che le cause hanno la relazione con certi
« effetti, e non con altri. E se esse hanno una rela-
« zione particolare con certi effetti, e non già con al-
« tri, esse non potrebbero in alcuna maniera esser le
« cause di questi altri effetti, a' quali non hanno una
« relazione particolare. E per conseguenza una causa,
« che non ha una particolare relazione col suo ef-
« fetto, ed una causa che non è affatto causa, sono la
« stessa cosa. E se una causa che non ha una parti-
« colare relazione col suo effetto non è causa, è dun-
« que necessario che una causa, la quale ha una par-
« ticolare relazione col suo effetto, sia una causa ne-
« cessaria.

« La libertà dunque, o il potere di operare, o di
« non operare, o di fare delle azioni differenti, o op-
« poste in virtù delle stesse cause, è una libertà im-
« possibile, e che tende all'Ateismo. E come la li-
« bertà non può essere stabilita e fondata che su i
« principj assurdi dell'ateismo di Epicuro; gli atei
« epicurei, i quali erano la setta la più numerosa, e
« la più seguita di tutti gli atei dell'antichità, erano
« i più grandi difensori della libertà, come da un al-
« tro lato gli Stoici, che erano la setta la più nu-
« merosa e la più seguita fra i Religionarj dell'Anti-
« chità, erano i grandi difensori del *fatum* e della ne-
« cessità (1).

§ 131. Vi sono de' filosofi, i quali, osservando, che il principio della Causalità è un principio astratto e metafisico, e che, dall'altra parte, l'esistenza della libertà è un fatto, pensano, che, supponendo l'incompatibilità del principio della causalità e del fatto della

(1) Recherches phil. sur la liberté.

libertà, si debba piuttosto dubitare del primo, e non mai del secondo. Ma questa dottrina getterebbe la filosofia in un nuovo imbarazzo. Questo imbarazzo si trova espresso nel pezzo riportato di Collins. Sul gran principio della Causalità è fondata la dimostrazione dell' esistenza di Dio. Questo principio costituisce il legame del visibile coll' invisibile: senza questo principio una conoscenza filosofica delle cose sarebbe impossibile. La verità si dee difendere interamente; e non se ne dee difendere una parte a spese di un' altra: « si suppongano due motivi che operano con una « forza eguale, o ineguale, e si dimostra vittoriosa- « mente per le leggi della meccanica che nel primo « caso la volontà dee restare sospesa, che nel secondo « ella dee cedere a quello che è il più potente. Ciò va « troppo bene per i corpi materiali, in cui le forze « son riducibili all' espressione del moto, in cui si « tratta di comparare le masse e le velocità. Ma non « ricorriamo alle analogie ove i fenomeni niente hanno « di comune; che ci si fornisca un metro, una gramma, « una moneta che possono determinare una esten- « sione, un peso, un valore nell' estimazione de' mo- « tivi morali! E se ogni modo di ridurre questi mo- « tivi ad una espressione simile manca allo spirito « umano, come la volontà si determinerà ella per un « calcolo, di cui le è impossibile di fare uso ?

« Si ricorre alla legge dell' associazione delle idee, « la quale non è che una legge dell' intendimento, « per ispiegare de' fenomeni che appartengono alla « Volontà.

« Si ricorre ad una io non so qual *necessità*, che « agli occhi di una esatta analisi non è, nell' ordine « fisico, che la costanza delle leggi della natura rela- « tivamente agli esseri privi di pensiere, nell' ordine

« metafisico non è che la certezza di una cosa, le cui
« condizioni sono adempiute; vi si ricorre per contra-
« stare la libertà, la quale è ancora una delle leggi
« primitive della natura nell' ordine particolare de'
« fenomeni proprj agli esseri pensanti, quella libertà
« che risulta dal non esservi, per l' essere morale,
« certezza anticipata di un' azione, perchè egli è in-
« tieramente padrone della sua scelta.

« *Come conciliare, dicesi ancora come conciliare*
« *la libertà delle determinazioni coll'assioma: Non*
« *vi è effetto senza causa?*

« Supponendo, che queste cose fossero effettiva-
« mente inconciliabili, noi risponderemo che fra un
« fatto evidente e semplice ed una proposizione astratta
« vi ha luogo di credere che questa ultima sia quella
« che nella sua astrazione è mal compresa: ma qual
« è dunque questa pretesa opposizione? Tutto al con-
« trario; senza la libertà non vi sarebbero vere cause;
« essa sola può darci la nozion di causa. Perchè l' a-
« gente libero determina sè stesso, e non è determi-
« nato, egli produce realmente un effetto. Egli non
« impronta la sua causa dal di fuori: egli la prende
« in sè stesso. Egli non ubbidisce, egli opera (1).

§ 132. Ma cerchiamo di porre in accordo la ragione speculativa coll' esperienza; e perciò l' incontrastabile principio della causalità col fatto luminoso ed importante della libertà.

Il porre in dubbio il principio della causalità è, come ho detto, un rovesciare tutta la certezza filosofica, è un togliere il fondamento su cui dee poggiare la dimostrazione rigorosa dell' esistenza di Dio. I fondamenti della dimostrazione di cui parlo sono i se-

(1) Degerando, Du perfectionnement moral, lib. I, C. IV.

guenti: 1.° Non vi ha effetto senza causa; 2.° Una serie infinita di effetti, ciascuno de' quali sia causa di ciò che lo segue, ed effetto di ciò che lo precede, senza una causa prima ed improdotta, è impossibile. Questa seconda proposizione si dimostra rigorosamente per mezzo della prima; 3.° Ogni effetto contingente suppone una Causa intelligente. Ciò vale quanto dire, che l'esistenza di un essere contingente suppone una causa prima, assoluta, intelligente; 4.° L'assoluto, la cui esistenza è dimostrata dalle proposizioni antecedenti, è immutabile ed infinito; 5.° L'esistenza dell'anima umana, e de' corpi, e perciò dell'Universo, è contingente. Le verità antecedenti distruggono invincibilmente non solamente il puro caso degli Epicurei, ma eziandio la fatalità di Spinosa, e degli Stoici. Inoltre la causa prima, la quale è infinitamente intelligente, è infinitamente *libera*. Ciò è stato dimostrato nel § 83 del primo volume di questa opera.

Questa analisi della dimostrazione dell' esistenza di Dio dimostra, che il principio della causalità bene inteso mena non solamente a rigettare il caso epicureo, ed a stabilire la Provvidenza; ma eziandio a stabilire la libertà della prima causa. Il *libero* è ciò che non è forzato, nè naturale. Ora la creazione dell' universo non può essere nè *forzata* nè *naturale*: essa dunque ha dovuto esser libera. Non può esser forzata, perchè nulla esiste indipendentemente da Dio, e tutto esiste per lui: non può esser naturale, poichè la natura divina non ha bisogno di alcuna cosa: essa è sufficientissima a sè stessa. Se il mondo fosse una sequela della natura divina, esso sarebbe necessario; e perciò immutabile.

Questa libertà, stabilita come causa prima, per mezzo del principio della causalità, risulta, che pos-

sono esservi nel corso degli avvenimenti dell'universo delle altre cause libere. e cause prime delle serie medie. Tale è la libertà dell'anima nostra, come primo termine di una serie di cause cooperatrici nell' universo, nel mezzo de' fenomeni che ci circondano.

Tutto ciò che abbiamo detto fa vedere evidentemente nello stesso tempo, che una causalità, la quale ha per base le leggi necessarie della natura, non ripugna in alcun modo ad una causalità fondata unicamente su la libertà, che esse si legano insieme in modo che la prima non può spiegarsi che col soccorso della seconda.

« Quando si dice, che è necessario e non contin-
« gente, che una pietra cada in basso, e che una
« fiamma vada in alto; che è necessario che il ghiaccio
« raffreddi, e che il fuoco riscaldi; questa necessità
« non è relativa alla volontà di Dio, il quale può
« quando gli piace impedire il ghiaccio di raffreddare,
« ed il fuoco di riscaldare. In questo senso *il neces-*
« *sario*, preso in rigore, non può convenire se non che
« all' esistenza ed alla natura di Dio stesso, che non
« potrebbe essere impedito da una volontà quale che
« siasi. Al contrario, ciò che è *contingente* ha sempre
« per causa più o meno lontana una volontà libera.
« Una peste sopravviene, o qualche altra malattia
« contagiosa: essa avrà avuto immediatamente una
« causa necessaria; cioè la corruzione dell'aria, che
« avrà avuto per causa necessaria una gran quantità di
« corpi morti; o del sangue corrotto dal cattivo nutri-
» mento: il cattivo nutrimento avrà per causa necessaria
« la carestia o la fame: la carestia e la fame avranno per
« causa necessaria la guerra che impedisce il commercio
« degli uomini e la coltura delle terre: ecco tutte le
« cause necessarie: ma la guerra ha per causa la volontà

« libera de' principi, che l' hanno intrapresa, e conti-
« nuata a loro piacere. Se essa non avesse per causa
« più o meno immediata una volontà libera, essa
« non avrebbe più alcuna cosa di *contingente*. In
« tutti gli avvenimenti naturali si può rimontar così
« di causa necessaria in causa necessaria, sino alla
« prima causa, che è la volontà libera di Dio, che ha
« dato alla materia un tal grado o una tale determina-
« zione di moto; ciò che avrà necessariamente pro-
« dotto, di causa immediata in causa immediata, l'av-
« venimento, o l' effetto di cui si tratta.

« Si potrebbe spingere questo ragguaglio molto più
« lungi; ma ciò che noi diciamo basta per mostrare,
« che tutto nell' universo accade per mezzo di cause
« necessarie e necessariamente determinate le une
« dalle altre; senza che nè le une nè le altre possano
« originariamente avere alcuna determinazione, se
« non che da una volontà libera: in modo che tutto
« nell' universo è necessario; e che nulla al mondo
« non è contingente, che l' effetto di una volontà li-
« bera (1).

Il ragionamento di Collins è un sofisma. Si con-
viene che, posta la causa, si pone necessariamente l'ef-
fetto; ma si pretende, che la causalità, la quale rende
una sostanza causa di un dato effetto può esser libera,
cioè che l' azione causante della sostanza di cui par-
liamo può esser nè forzata nè naturale; ma azione
prima, e primo termine da cui comincia una data se-
rie di avvenimenti. Così non si dubita, che, posta la
determinazione dell' anima, non si ponga necessaria-
mente un dato volere; ma si sostiene da' difensori
della libertà, che questa determinazione, da cui segue

(1) Buffier, Traité des premières verités, 2. p., c. XXIV.

necessariamente un volere, è libera; cioè che l'anima poteva determinarsi, e non determinarsi; e che un tal potere è un dato dell'osservazione interiore; e che, in conseguenza, è un fatto primitivo ed inesplicabile.

L'obbiezione dunque di Collins è un'*ignoranza di elenco*, il sofisma che si commette ignorando lo stato della quistione.

Ma replica Collins: Vi dee essere una particolare relazione fra una data causa ed un dato effetto: ogni causa dunque è una causa necessaria; e non possono esservi *cause libere*. Che cosa si vuol dire, io soggiungo, dicendo che dee esservi una relazione necessaria fra le cause e gli effetti? Se s'intende con ciò che ogni causa dee esser sufficiente a produrre l'effetto, ciò è incontrastabile, giusta il trito assioma della scuola: *Ab esse ad posse valet consequentia*; s'intende con ciò, che un dato effetto dipende da una data *causalità*: ciò è pure incontrastabile: un mio particolar volere, per esempio, dipende da una data determinazione, che è quella di porre il volere dato. Ma se s'intende con ciò, che ogni sostanza, la quale ha tutte le condizioni necessarie per agire, agisca necessariamente, si suppone ciò che è in quistione. La data determinazione, nell'esempio recato, che è la *causalità* del volere, è, secondo la testimonianza della coscienza, libera, cioè tale, che l'anima poteva non porla.

§ 183. Clarke aveva eziandio confutato la riportata obbiezione di Collins: « Il suo secondo argomento « per provare, che l'uomo è *un Agente necessario*, « è, *che tutte le sue azioni hanno un incominciamento, perchè tutto ciò che ha un cominciamento* « *dee avere una causa, ed ogni causa è una causa* « *necessaria*. E più basso: *Se qualche azione può* « *esser fatta senza causa, non vi sarebbe alcuna*

« *relazione necessaria fra le cause e gli effetti*; *e*
« *per conseguenza noi non saremmo necessaria-*
« *mente determinati in qualche caso quale che siasi.*
« Il sofisma di questo argomento è ne' termini di
« *causa necessaria*: egli è vero, *che tutto ciò che ha*
« *un cominciamento dee avere una causa*; egli è
« vero, *che ogni causa è una causa necessaria*, cioè
« che ogni causa completa, ed efficiente, quando si
« suppone che ella operi, *produce necessariamente*
« *l'effetto*, di cui essa è allora la causa efficiente com-
« pleta; ma tutto quello che ciò vuol dire è, *che è*
« *necessario, che una cosa sia, quando si suppone*
« *che essa è*, il che non ha affatto che fare colla qui-
« stione della libertà e della necessità. Perchè il *po-*
« *ter libero di muover sè stesso*, quando si suppone
« che esso opera, non può non produrre il moto o
« l'azione, di cui egli è allora la causa efficiente im-
« mediata. Se io non m'inganno dunque, questo ar-
« gomento, nell' intenzione e nel senso vero dell' Au-
« tore, è intieramente fondato su la supposizione, che
« non vi è, e che non può esservi nella natura ciò
« che si appella *un potere di muover sè stesso*. Per-
« chè altrimenti, che cosa si vuol dire, quando si so-
« stiene, che, se le azioni dell' uomo non sono neces-
« sarie (cioè, se esse non sono cagionate di una ma-
« niera *fisica* ed efficiente dall' *urto meccanico della*
« *matéria*, ciò che ne fa delle pure passioni, e non
« già delle azioni; o da *alcune ragioni*, e da *alcuni*
« *motivi*, il che eleva le ragioni ed i motivi in agenti
« fisici o sostanze) *in questo caso una cosa può avere*
« *un cominciamento, il quale non ha alcuna causa,*
« *ed il niente può produrre qualche cosa? E quando*
« *ci si dice*, che se qualche azione può esser fatta
« *senza causa; non vi è alcuna relazione necessaria*

« *fra le cause e gli effetti, e che, per conseguenza,*
« *noi non saremmo necessariamente determinati in*
« *qualunque caso quale che siasi, e che, nelle cose*
« *le più indifferenti, le nostre scelte non avrebbero*
« *alcuna causa, e che se potesse esservi qualche*
« *scelta, la quale non avesse alcuna causa, tutte le*
« *nostre scelte potrebbero esser fatte senza causa, e*
« *noi non saremmo necessariamente determinati*
« *dalla più grande evidenza a dare il nostro con-*
« *senso alla verità.* Tutto ciò non è forse un sup-
« porre, che non vi sia alcun *potere il quale si*
« *muove da sè stesso?* e che se qualche azione e
« qualche scelta non è determinata così necessaria-
« mente da qualche cosa su la quale la persona non
« ha alcun potere, come lo è il nostro consenso alla
« verità (il quale sicuramente non è nè un'azione, nè
« una scelta) dall'evidenza che si sente, in questo
« caso un'azione è fatta assolutamente *senza alcuna*
« *causa, ed il nulla può produrre qualche cosa?*
« Che cosa mai vuol dire tutto ciò, io dico, se non
« che supporre, invece di provare, *che non vi è, nè*
« può esservi alcun *potere attivo*, o *che si muove da*
« *sè stesso,* io non dico solamente nell'uomo, ma in
« qualunque altro essère, quale che siasi, eziandio nello
« stesso Dio? Perchè l'argomento è universale, e la
« conclusione è universale. *La libertà o il potere di*
« *operare o di non operare, di fare una cosa o un'*
« *altra nella veduta delle stesse cause è una impos-*
« *sibilità.* Presentemente dunque che noi vediamo
« l'argomento in tutta la sua chiarezza, io rispondo,
« sebbene io sia in diritto di opporre supposizione a
« supposizione, e di dire semplicemente, che un *potere*
« *attivo, o che si muove da sè stesso non è affatto im-*
« *possibile,* quando si dice semplicemente che esso lo

« è; io voglio nondimeno rispondere, che se non vi « è nella natura alcun *potere il quale si muove da* « *sè stesso*, o alcun *potere attivo*, o un *principio di* « *cominciamento di moto*, nel che consiste l'essenza « della libertà, vi sarà ne' moti dell'universo una « progressione infinita di effetti dipendenti senza al- « cuna causa; una progressione infinita di comunica- « zioni passive senza alcun *agente*, senza qualche cosa « attiva nella natura; il che è una contradizione ma- « nifesta, a meno che il moto non possa esistere necessa- « riamente; il che è impossibile (1).

Io prego il lettore di osservare, che Clarke ha confuso in una la *libertà dalla coazione* colla *libertà dalla necessità della natura*. All'infuori di questo equivoco, da me dileguato antecedentemente, egli prova bene, che l'obbiezione di Collins suppone ciò che è in quistione.

§ 134. Ma che diremo dell'osservazione di Collins, il quale pretende che il domma della libertà tende all'ateismo; laddove quello della necessità ha una tendenza contraria; e della prova, che egli pretende dedurne dall'esempio degli epicurei e degli stoici? diremo che ciò è il famoso sofisma *cum hoc, ergo propter hoc*. Gli epicurei negavano la Provvidenza; ma eglino ammettevano la libertà: tutti coloro dunque, che ammettono la libertà, debbono negare la Provvidenza. Gli stoici ammettevano la Provvidenza ed ammettevano la necessità, il *fatum*: coloro dunque, che ammettono la Provvidenza, debbono ammettere la fatalità. A questo argomento si potrebbe rispondere col famoso passo di Orazio *spectatum admissi risum teneatis amici?* ma io ho già osservato, che l'argo-

(1) Remarques sur le recherches philos.

mento è il sofisma *cum hoc, ergo propter hoc:* se gli Epicurei ammettevano la libertà, gli Epicurei moderni, i quali hanno insegnato colla massima impudenza l'ateismo, ed il sensualismo, hanno professato apertamente il fatalismo: ne sono una prova evidente l'autore ateo del Sistema della Natura, ed Elvezio. Riguardo agli stoici, oltre del sofisma or ora rilevato, si trova in *Collins* una falsità storica. Chi ha mai detto a questo fatalista, che gli stoici abbiano negato la libertà umana? « Non vi sono stati filosofi, (os- « serva Bayle) che abbiano parlato più fortemente « degli stoici della fatal necessità delle cose, nè più « magnificamente della libertà dell' uomo (1).

La quistione su la libertà si versa su due punti, che bisogna distinguere: 1.° Si cerca se la suprema intelligenza sia libera nelle sue opere; 2.° Si cerca, se lo spirito umano sia libero ne' suoi voleri. Si fa un' altra quistione ancora, cioè, se l'uomo possa essere libero nel caso che Dio nol sia.

Venendo agli stoici si disputa, se eglino abbiano negato la libertà a Dio. *Giusto Lipsio* pretende, che il fato stoico non sia differente dal domma cristiano della *Provvidenza libera*, non *fatale* (2); ma *Tomasio* crede il contrario (3). Questa quistione è di competenza della storia della filosofia. Comunque la cosa sia, gli stoici non negavano la libertà umana: io mi limito a trascrivere qui l'osservazione dell' autore dello esame del fatalismo. « Crisippo intraprese di « conciliare la libertà delle azioni umane colla ne- « cessità, che trasportava ogni cosa. Suppose nel

(1) Diz., art. Crysippe.
(2) Vedi Physiol., stoicor., lib. I, c. XI e XII.
(3) Vedete de exhustione mundi stoica, disser. 13.

« mondo due specie di cause, le une delle quali, in
« conseguenza di una successione eterna, ordinavano
« l'universo, e sviluppavano tutti i diversi esseri che
« sono esistenti. L' uomo, come tutti gli altri esseri
« della natura, era sottomesso a questa concatenazione
« di cause: la sua esistenza e tutte le circostanze
« erano l'opera del destino; ma finalmente il destino
« stesso faceva dell' uomo un essere attivo; che non
« era più governato dalle leggi del destino; perchè
« egli racchiudeva dentro di sè un principio attivo,
« un principio di direzione. L'uomo, diventato un
« essere attivo, non aveva alcun impero su la natura;
« ma egli poteva dirigere la porzione di attività, che
« gli era toccata, e che formava una causa partico-
« lare, la quale senza esser distinta dall' universo, ne
« era ciò non ostante indipendente: ecco come Cri-
« sippo supponeva che questa causa operasse. Noi na-
« sciamo tutti coll'amore verso la felicità, e tutto ciò
« che si offre a noi sotto l'apparenza di bene ci sem-
« bra degno del nostro amore; ma noi non siamo
« talmente portati verso di questo oggetto particolare,
« che l'amiamo necessariamente. Qualunque attrattiva
« ci offra un oggetto, noi possiamo giudicare, che
« esso non è un bene, e che la nostra felicità non di-
« pende dal suo possesso. La causa, che produce l'a-
« more di un tale oggetto è dunque al di dentro di
« noi medesimi, e l'oggetto esteriore non è che una
« causa eccitante, necessaria, in verità, affinchè noi
« possiamo determinarci; ma che non perciò ci de-
« termina, e che non offende, per conseguenza, la no-
« stra libertà: così se un cilindro fosse in riposo su
« di un piano e che una forza esteriore venisse a met-
» terlo in moto; essa avrebbe operato sul cilindro,
« ma non produrrebbe la successione del moto del ci-

« lindro medesimo; la sua figura o la sua volubilità
« sarebbe la cagione di tutti i moti, che seguirebbero
« dopo il primo urto.

« Vi sono, egli è vero, delle anime; le quali cedono
« più facilmente alla prima impressione, che alcune
« altre; e che possono essere così disgraziate, che
« sieno trasportate dalle prime impressioni; ma que-
« sti esempj possono tanto per combattere la libertà,
« quanto lo stato di un uomo che delira (1).

L'esempio del cilindro è qui impiegato da *Crisippo* molto male a proposito. La continuazione del moto nel cilindro non è mica un effetto dell'attività del cilindro: questo continua a muoversi poichè non ha la forza di cambiare il suo stato: questa impotenza è ciò che i fisici moderni chiamano *inerzia*. Questo errore mostra per altro l'inconveniente, che vi è di ricorrere alla materia per ispiegare le operazioni dello spirito.

§ 135. Supporre, dicono i fatalisti, che noi siamo liberi è lo stesso che supporre, che possiamo determinarci senza motivi: il che vale lo stesso che porre degli effetti senza causa.

Per sentir la forza di questo argomento basta riflettere su lo stato della quistione fra i fatalisti, ed i difensori della libertà. Se, facendo un'azione, l'agente aveva il potere di volerla, o di non volerla, egli è stato libero in questa azione; ma se tutte le volte che egli opera volontariamente, la determinazione della sua volontà è la conseguenza necessaria di qualche cosa d'involontario nello stato del suo spirito o di qualche circostanza esteriore, egli non è libero. Ciò è evidente. Ora, dicono i fatalisti, i motivi sono la causa determinante de'nostri voleri; e questi motivi sono

(1) 1. par., § II.

involontarj; i nostri voleri non possono dunque esser liberi. I motivi de' nostri voleri sono o alcune impressioni piacevoli o dolorose, che le percezioni degli oggetti producono in noi; o i nostri desiderj, e le nostre passioni, o i nostri giudizj. Ora tutte queste cose sono involontarie: come dunque può aver esistenza la libertà? l'influenza de' motivi su le determinazioni della volontà è, osserva molto a proposito Reid, il cavallo di battaglia de' moderni avvocati del sistema della necessità. Ogni azione volontaria, dicono eglino, dee avere un motivo. Quando questo motivo non è contrastato, esso dee necessariamente determinare l'agente; quando vi sono de' motivi contrarj, il più forte dee prevalere; e quando i motivi sono eguali, l'uomo rimane sospeso nelle sue determinazioni, e non risolve. Noi ragioniamo de' motivi degli uomini alle loro azioni come da tutte le altre cause a' loro effetti. Se l'uomo fosse un agente libero, e che non fosse determinato da' motivi, tutte le sue azioni sarebbero de' puri capricci; le ricompense e le pene non potrebbero avere su di lui alcun effetto; ed un essere simile sarebbe incapace di essere governato.

I fatalisti hanno paragonato i motivi a' pesi della bilancia; e si son serviti di questo paragone anche per combattere l'attività dell' anima ne' nostri voleri.

Hume, il quale, nel Saggio settimo su l'Intendimento ha negato la connessione fra i fatti della natura, nel Saggio ottavo insiste su la connessione fra i motivi ed i nostri voleri, per negare la libertà, e stabilire il fatalismo. Io esporrò lungamente la sua dottrina, su questo oggetto, poichè egli si vanta di presentare la quistione della libertà sotto un nuovo aspetto.

§ 136. « Nella lunga disputa su la libertà, e su la « necessità, egli sembra, o, io molto m'inganno, che

« tutti gli uomini, dotti ed ignoranti, sono sempre stati
« dello stesso avviso su questo soggetto; e che alcune
« definizioni intelligibili erano sufficienti a porre fine
« ad ogni controversia. Io convengo, che, essendo essa
« passata per ogni sorte di mani, è stata sino ad un
« tal punto imbrogliata ne' laberinti tenebrosi del so-
« fisma, che non è da maravigliarsi, che i lettori, i
« quali si piccano di gusto e di eleganza, ne sieno sazj
« sino a non poterne più sentir parlare, e rifiutano di
« lasciar turbare il loro riposo da una quistione, che
« non può nè divertirli nè istruirli. Io mi lusingo non-
« dimeno, che la forma che io le do qui potrà risve-
« gliare la loro attenzione, tanto per la sua novità,
« che perchè essa promette almeno qualche cosa di
« decisivo, e perchè io non vi mescolo alcun ragiona-
« mento oscuro o imbarazzato, che possa mettere lo
« spirito in una posizione difficile.

Alcune quistioni fondamentali, e di massima importanza nella filosofia, sebbene sieno state per lungo tempo discusse, non possono non rinascere allora che gli uomini vogliono occuparsi di filosofia. Or tale è la quistione su la libertà, la quale è legata con quella dell'esistenza del bene e del male morale e della destinazione dell'uomo. Può egli mai il pensatore nón proporsi le quistioni: *che cosa debbo io fare? Che cosa debbo io sperare, o temere?* E l'esistenza della virtù e del vizio su la terra; e quella del premio, e della pena, del *merito*, e del *demerito*, non è forse legata inseparabilmente a quella della libertà?

Egli è vero, che Hume non ha conosciuto tutte le relazioni che vi sono fra queste quistioni; ma io le ho stabilite, per quanto mi sembra, sufficientemente in quest'opera.

Hume aveva, nel principio del Saggio, che esaminiamo, scritto: « Una controversia dura da molto « lungo tempo senza esser decisa; questa sola circo- « stanza fa già presumere, esservi dell' ambiguità « nelle espressioni, e che gli antagonisti non attaccano « le stesse idee agli stessi termini. A meno di porre « in fatto, che la natura ha formato tutti gli Spiriti « su lo stesso modello, ed ha dato loro delle facoltà « tutte simili, nulla vi ha di più frivolo, che le no- « stre dispute di viva voce, o per iscritto. Ma ciò es- « sendo, sarebbe assolutamente impossibile, che colle « stesse idee unite agli stessi termini, si nutrissero per « sì lungo tempo delle opinioni tanto differenti su lo « stesso oggetto, specialmente allora che si comuni- « cano le proprie vedute, e che ciascun partito cerca « da per tutto degli argomenti proprj ad assicurargli « la vittoria. Quando i filosofi ammassano delle qui- « stioni, che sono fuori della capacità umana, come « sono per esempio quella dell' origine del mondo, « quella dell' economia del sistema intellettuale e della « ragione degli spiriti; non si è sorpreso di vederli « battere la campagna, e perdersi in dissensioni ste- « rili, senza giammai giungere a nulla di certo. Ma « quando la controversia si versa su di un soggetto « della vita comune e su cose di esperienza, io non « vedo più ciò che potrebbe ritardarne la decisione, « se non che alcuni termini ambigui, i quali allonta- « nano i combattenti e gl' impediscono di avvicinarsi.

Questa osservazione di Hume è falsa: Vi sono alcune verità, che l' uomo è capace di conoscere con certezza; e che nondimeno sono negate da alcuni filosofi, ed ammesse da altri; e su le quali non può dirsi, che la controversia nasca dalla sola ambiguità de' termini. Non vi sono forse stati degli scettici asso-

luti, i quali hanno negato, che l'uomo può esser certo dell'esistenza di alcun essere; e gli altri filosofi non hanno avuto una certezza irresistibile dell'esistenza del proprio me? Questo scetticismo assoluto non si è riprodotto in varj tempi ed anche ne' nostri, e nella stessa persona di Hume? Si può forse asserire, che questa quistione sia al di sopra della capacità umana, o che essa nasca dall'ambiguità de' termini? La quistione su l'esistenza di un Dio creatore dell'universo, non sussiste tuttavia; e non vi sono degli atei anche a' giorni nostri, nell'atto che molti filosofi son convinti, in forza di evidenti ragioni, dell'esistenza di uno spirito infinito, creatore sapientissimo dell'universo? si può forse asserire che questa quistione sia al di sopra della capacità umana, e fondata su l'ambiguità de' termini? E Hume, colla massima arditezza, ripone questa quistione dell' origine del mondo fra le quistioni insolubili!

Non è dunque da maravigliarsi, che la quistione su la libertà esista ancora. È piuttosto da maravigliarsi, che uno scettico, come è Hume, si vanti di poter dileguare su questa materia qualunque difficoltà, e di poter ricondurre tutti gli spiriti agli stessi pensamenti: ma Hume edifica insieme e distrugge, e *mutat quadrata rotundis*.

« Io spero (continua Hume) di far vedere che « tutti gli uomini, in ogni tempo, sono stati di accordo « su le dottrine della Necessità e della Libertà, qua- « lunque sia il senso, che si possa attaccare a questi « termini; posto che ciò sia un senso ragionevole, e « che sino a questo momento la disputa non è stata che una disputa di vocaboli.

Vedremo coll' andare avanti, se Hume proverà ciò che si è qui proposto di provare.

§ 137. « Tutto il mondo conviene, che le opera-
« zioni della materia son prodotte da forze necessa-
« rie; e che gli effetti vi son determinati con tanta
« precisione dalla natura e dall'energia delle loro
« cause, che in ciascuna circostanza data non avrebbe
« potuto aver esistenza, se non che quello che si è
« manifestato. Le leggi della natura stabiliscono, col-
« l'ultima esattezza, il grado e la direzione di cia-
« scun moto: egli è ugualmente impossibile, che l'urto
« di due corpi facesse nascere una creatura vivente,
« o che esso produca, sia un grado, sia una direzione
« di moto differente da quella che noi vediamo. Per
« formarci dunque una idea giusta e precisa della
« *Necessità*, egli bisogna considerar l'origine di que-
« sta idea, intanto che essa si applica alle operazioni
« corporali. Se le scene della natura cambiassero
« perpetuamente, e che esse cambiassero in modo che
« non vi fosse giammai la menoma rassomiglianza fra
« due avvenimenti; se ciascun oggetto fosse talmente
« nuovo, che non vi si ritrovasse nulla di ciò che vi
« si fosse precedentemente stato osservato; è chiaro,
« che noi non saremmo giammai pervenuti ad alcuna
« idea di *Necessità* o di legame. In questa ipotesi noi
« vedremmo delle sequele: ma non sospetteremmo in
« alcun modo delle produzioni; e quel rapporto che
« si nomina di *causalità* ci sarebbe interamente ignoto:
« in tal caso non vi sarebbero più induzioni, più
« ragionamenti su le operazioni della natura: i
« sensi e la memoria sono i soli canali, per i quali
« la conoscenza delle realtà possa entrare nelle
« anime nostre. Da ciò segue, che le idee di *necessità*
« e di *causa* derivano unicamente da questa unifor-
« mità osservabile nelle opere della Natura, donde ri-
« sulta l'unione costante degli oggetti similari, e l'a-

« bitudine in cui siamo d'inferire l'esistenza degli uni
« dall'esistenza degli altri. Su queste due circostanze
« dunque si fonda tutta la necessità che noi attribuiamo
« alla materia; e senza di esse noi non ne avremmo
« la menoma nozione: se io posso dunque provare
« che persona non ha giammai dubitato, che queste
« due circostanze non abbiano luogo negli atti della
« volontà, e nelle operazioni dell'intendimento; se-
« guirà, che gli uomini sono stati sempre dello stesso
« sentimento per rapporto alla dottrina della Neces-
« sità; e che non si è disputato tanto su questo sog-
« getto, se non perchè non si è presa la pena d'in-
« tendersi.

« E su le prime, a riguardo della congiunzione re-
« golare e costante degli avvenimenti similari, ecco
« alcune riflessioni, che io credo soddisfacenti. È un
« fatto universalmente riconosciuto che presso tutte le
« nazioni, ed in tutti i secoli le azioni umane hanno
« una grande uniformità; e che la natura dell'uomo
« non si è allontanata sin qui da' suoi principj e dal
« suo cammino ordinario. Gli stessi motivi producono
« sempre la stessa condotta: gli stessi avvenimenti ri-
« sultano dalle stesse cause: l'ambizione, l'avarizia,
« l'amor proprio, la vanità, l'amicizia, la generosità,
« il patriotismo, queste diverse passioni sono state, fin
« dal principio del mondo, e sono ancora le sorgenti
« di tutte le nostre imprese, le molli di tutte le no-
« stre azioni: Volete voi conoscere i sentimenti, le
« inclinazioni, e la vita de' Greci e de' Romani? stu-
« diate il temperamento e la condotta de' Francesi e
« degli Inglesi di oggi: voi potrete trasportare a quelli
« le osservazioni che voi avrete fatte su questi, senza
« correre gran rischio d'ingannarvi: l'Istoria non ci
« apprende su questo oggetto nulla di nuovo, nè di

« singolare: tanto è vero che il genere umano resta
« lo stesso in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Tutto
« al contrario la principale utilità della storia consiste
« a scoprire i principj costanti ed universali della na-
« tura dell' uomo, considerato in tutti gli stati, ed in
« tutte le situazioni della vita: essa è quella che ci
« fornisce i materiali da cui noi tiriamo le nostre os-
« servazioni su le molli regolari delle azioni umane.
« Quei racconti di guerre, d' intrighi, di fazioni, e
« di rivoluzioni, sono altrettante raccolte di esperienze
« che servono al politico ed al filosofo morale, a sta-
« bilire i principj delle loro dottrine; della stessa ma-
« niera che il fisico, il naturalista apprende a cono-
« scere la natura delle piante, de' minerali, e degli
« altri oggetti. L'acqua, la terra, e gli altri elementi,
« esaminati da Aristotile, e da Ippocrate, non rasso-
« migliano maggiormente a questi de' nostri giorni,
« che gli uomini descritti da Polibio, e da Tacito ras-
« somigliano agli abitanti del mondo che noi vediamo
« oggi.

« Supponiamo un viaggiatore che, ritornando da
« lontano, ci parli di una contrada popolata di uo-
« mini interamente differenti da quelli che noi cono-
« sciamo, di uomini senza ambizione, senza avarizia,
« senza desiderio di vendetta, i quali non trovano pia-
« cere se non che nell' amicizia, nella generosità, e
« nel sagrifizio pel ben pubblico: queste circostanze
« proverebbero la falsità della sua relazione così evi-
« dentemente, come se essa fosse sì piena di Centauri
« e di dragoni, di miracoli e di prodigj. Uno storico
« non può tradire più chiaramente la sua mala fede,
« che attribuendo a' suoi personaggi una condotta con-
« traria al corso della Natura, e di cui non si saprebbe
« immaginare alcun motivo: e coloro che si applicano

« a rettificar la storia, non conoscono prove più con-
« vincenti di falsità. La veracità di Quinto Curzio
« non è meno sospetta allora che egli descrive il co-
« raggio più che umano di Alessandro, e gli fa attac-
« care da lui solo de' battaglioni numerosi di nemici,
« che quando gli fa sostenere l'urto con una forza
« ed un' attività soprannaturale. Tanto è vero, che
« questa uniformità, universalmente ricevuta nelle
« operazioni de' corpi, si estende ancora su i motivi
« e su le azioni degli uomini.

« Egli è dunque chiaro, che il legame de' motivi
« cogli atti della volontà non è nè meno regolare, nè
« meno uniforme di quello delle altre cause naturali
« co' loro effetti. Questa verità è universalmente rico-
« nosciuta, e non è stata giammai contrastata nè da'fi-
« losofi, nè dal popolo. Or come la esperienza del
« passato è il fondamento di tutte le nostre induzioni
« per l'avvenire, e che noi concludiamo, che gli og-
« getti che sempre sono stati uniti, lo saranno sempre;
« egli sembra superfluo di mostrare, che l'uniformità,
« conosciuta e provata dall' esperienza, è la sorgente
« di tutte le conclusioni, che noi formiamo relativa-
« mente alle azioni umane.

« Non abbiamo noi dunque ragion di dire, che tutto
« il genere umano è sempre stato dello stesso avviso
« su la dottrina della necessità, nel senso in cui noi
« l'abbiamo definita e spiegata? . . . . un legame di
« oggetti provato dall' esperienza, tutte le volte che
« esso ricomparisce lo stesso, produce lo stesso effetto
« su l'anima, indipendentemente dalla natura di que-
« sti oggetti: che questi sieno de' motivi, de' voleri,
« degli atti, o che sieno figura e moto, ciò ritorna allo
« stesso: noi possiamo cambiare i nomi delle cose;
« ma la loro natura e le loro operazioni su l'inten-
« dimento restano invariabili.

§ 138. Ma rispondiamo alle recate obbiezioni de' fatalisti contro la libertà. Eglino dicono:

I nostri voleri sono gli effetti de' nostri motivi, ed i motivi sono le cause de' nostri voleri.

Questa proposizione è falsa. I motivi de' nostri voleri, sieno conoscenze, sieno desiderj, sono modificazioni dello spirito. Una modificazione non può esser causa di alcuna cosa, poichè la causa è un agente, ed un agente è un essere, una sostanza.

Ma, replicano i fatalisti, noi non possiamo determinarci a volere alcuna cosa senza motivi; e, posti i motivi, i nostri voleri seguono necessariamente dagli stessi: ora i motivi sono involontarj ed indipendenti da noi: i nostri voleri son dunque sequele necessarie de' nostri motivi, perciò non possono esser liberi.

I motivi de' nostri voleri, io replico a' fatalisti, sono le condizioni de' nostri voleri; essi dispongono, o eccitano a volere, ma la causa libera è quella, la quale, poste tutte le condizioni per operare, ha il potere di operare, e di non operare: lo spirito dunque, posti i motivi i quali sono la condizione di volere, ha il potere di porre il volere, e di non porlo; egli è perciò libero; e la necessità de' motivi per volere non è incompatibile colla libertà.

I motivi tutti de' nostri voleri possono esser compresi nelle due seguenti proposizioni: *Io conosco, Io desidero*: ora niuna di esse contiene la proposizione: *Io voglio*; nè può provarsi giammai da' fatalisti, che l' *Io voglio* segua necessariamente dall' *Io conosco*, o dall' *Io desidero*; o dall' insieme di *Io conosco*, e di *Io desidero*. I difensori della libertà pretendono, che, sebbene l' *Io conosco*, e l' *Io desidero*, precedano *Io voglio*, l' *Io voglio* si pone dallo spirito conservando il potere di non porlo; ed i fatalisti pretendono

al contrario che l'*Io voglio* segue necessariamente dall'*Io conosco* e dall'*Io desidero*. I difensori della libertà adducono, per l'esistenza del potere di cui parlano, la testimonianza infallibile della nostra coscienza; ed i fatalisti adducono, per provare l'impossibilità di questo potere, il principio della causalità; *non vi è effetto senza causa*. Ma i primi, ammettendo il principio della causalità, pretendono, *che vi sono cause libere di alcuni effetti*.

Ora essendo l'esistenza delle cause libere una quistione di fatto, i fatalisti, i quali pretendono dirimerla col principio: *non vi è effetto senza causa*, commettono il sofisma detto nelle scuole *ignoranza di elenco*, cioè quando s'ignora lo stato della quistione. In diversi modi i fatalisti si sono sforzati di provare, che il principio della causalità rende impossibile la libertà. Noi ne abbiamo già esaminato due: col primo si è detto: *Ogni causa, dovendo essere sufficiente per l'effetto, deè essere una causa necessaria*. Abbiamo fatto vedere, in un modo chiaro e senza replica, che questo argomento, su cui si appoggia Collins, considerato in un aspetto, è un'*ignoranza di elenco*, considerato in un altro, è una *petizion di principio*.

Col secondo si è detto: *Non vi possono essere voleri senza motivi; ma i motivi sono cause necessarie: i nostri voleri son dunque necessarj*. Abbiamo risposto, che i motivi non sono le cause de' nostri voleri. Inoltre si è detto in generale, che i nostri voleri sono le *sequele necessarie* de' nostri motivi; ed abbiamo risposto, che sebbene i voleri suppongano i motivi e vengano in seguito de' motivi, non sono pertanto sequele necessarie de' nostri motivi; e che i fatalisti, i quali ci fanno questa obbiezione, commettono il sofisma detto *ignoranza di elenco*.

§ 139. Altri fatalisti con Hume presentano l'obbiezione dedotta dal principio della causalità in un altro modo. Una causa, eglino dicono, è un oggetto talmente seguíto da un altro oggetto che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo. O pure, la causa è un oggetto talmente seguíto da un altro oggetto che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo: son queste le due definizioni della causa addotte da Hume, nel suo Saggio settimo dell'Umano Intendimento.

Da queste definizioni deducono i filosofi de' quali parliamo, che i nostri motivi sono le cause dei nostri voleri; poichè un motivo è un fatto costantemente seguito da un altro fatto, che è il volere.

Deducono egualmente che non vi è alcuna differenza fra i motivi e le cause, che diconsi meccaniche, poichè tanto nella natura materiale che nella natura morale le cause si presentano a noi sotto la stessa nozione; cioè come de' fatti costantemente seguiti da altri fatti. Così il moto che si osserva in una palla di bigliardo urtata da un'altra palla di bigliardo, è un effetto del moto della palla urtante; essendo un fatto costantemente seguito dal moto della palla urtante, qualora le due palle sono nelle stesse circostanze. Ora siccome ognuno crede necessario il moto che si osserva nella palla urtata, in seguito di quello della palla urtante, così ognuno crede necessarj i voleri, i quali sono certi fatti constantemente al seguito di certi dati motivi. La libertà dunque, conchiudono questi filosofi, è un vocabolo vôto di senso, e tutto avviene necessariamente nella natura.

Questa obbiezione, essendo appoggiata interamente su la dottrina di Hume su la causalità, cade con questa dottrina.

Io ho confutato, nelle mie diverse opere filosofiche,

cioè nella Critica della Conoscenza, ne' miei Elementi di Filosofia, e nelle mie Lezioni di Logica e Metafisica, interamente il sistema di Hume su la causalità. Io ho mostrato contro di questo filosofo: 1.° che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, cioè di un essere che colla sua azione fa esistere qualche cosa; 2.° che questa nozione può derivare dall'esperienza. Queste due verità sono state eziandio provate in quest'opera, cioè nel § 8 del primo volume, e ne' §§ 65, 66, 67, 68, del suddetto volume.

Inoltre, io ho confutato la nozione della causa, contenuta nelle due definizioni di Hume or ora riportate; e qui se ne può conoscer la falsità osservando, che una gran moltitudine di fatti si trovano nella natura costantemente l'uno al seguito dell'altro, e che sarebbe assurdo di riguardar l'uno come la causa dell'altro: così la notte segue costantemente il giorno sotto un aspetto, e sotto un altro aspetto lo precede; e niuno che esaminerà filosoficamente il principio della causalità dirà, che la notte è causa del giorno, o che le tenebre sono la causa della luce; o pure che la luce sia la causa delle tenebre. In un corpo, che incomincia a muoversi, lo stato di quiete precede il moto, e niuno dirà che la quiete è la causa del moto. In un uomo che studia ed apprende e l'ignoranza precede costantemente la scienza, si dirà forse l'ignoranza è la causa della scienza? Hume vorrà forse con Aristotile e cogli scolastici riporre la *privazione* fra i principj di generazione? Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell'una su l'orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell'altra; intanto niuno inferisce, che il moto della prima sia la causa del moto della seconda; o che il moto della seconda sia l'effetto del moto della prima. Se in un vase di acqua io rimuovo il turacciolo posto

in uno de' lati, l'acqua scorre pel foro del vaso: questi fatti sono costantemente l'uno al seguito dell'altro: intanto niuno pensa che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell'acqua, il quale si attribuisce alla pressione laterale di questo fluido. Se recido il cordone, che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade; qual filosofo ha detto o potrà dire giammai, che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta?

Le due definizioni dunque della causa che Hume ci ha dato, son tutte e due false.

Se le due definizioni di Hume della causa son false; se la causa è un agente; e se i motivi dei nostri voleri non sono agenti, ma condizioni; i motivi de' nostri voleri non son dunque cause di questi voleri; e perciò tutta l'obbiezione fabbricata su la dottrina di Hume della causalità è distrutta irreparabilmente: l'esperienza ci mostra, che il nostro spirito è un agente, il quale, poste tutte le condizioni per volere, può volere e non volere: l'esperienza ci mostra dunque l'esistenza delle cause libere; e tutto il discorso di Hume è frivolo.

Questo filosofo cade ancora vergognosamente in contradizione con sè stesso. Egli nel Saggio settimo insegna, che noi non abbiamo affatto l'idea di causa efficiente, o di *connessione necessaria* fra due fatti; che nessun fatto nè del corpo nè dell'anima può farci concepire la forza agente delle cause, o il rapporto che esse hanno co' loro effetti; che tutti gli avvenimenti della natura ci sembrano scuciti e distaccati gli uni dagli altri; che essi si seguono; ma senza che noi osservassimo alcun legame fra di essi, che noi li vediamo in congiunzione; ma non già in connessione; intanto nel saggio seguente questo filosofo scrive: « Tutto il

« mondo conviene, che le operazioni della materia son
« prodotte da forze necessarie; e che gli effetti vi son
« determinati con tanta precisione dalla natura e dal-
« l'energia delle loro cause, che in ciascuna circo-
« stanza data non avrebbe potuto aver esistenza altro
« effetto che quello che si è manifestato. »

La dottrina dunque del Saggio ottavo è in contradizione con quella del Saggio antecedente.

Appresso farò vedere qual è la vera origine dell'idea di *necessità;* e che la dottrina di Hume su di ciò è contraria all'esperienza, ed agli stessi principj ammessi da questo scettico.

§ 140. Egli è molto importante l'esaminare l'influenza de' motivi su le determinazioni della nostra volontà. Vi sono su questa importante quistione due opinioni estremamente opposte l'una all'altra: una è quella de' fatalisti; l'altra è quella di alcuni difensori della libertà. I primi danno a' motivi una influenza necessitante; e pretendono che i motivi simili a' pesi della bilancia determinano necessariamente la nostra volontà. I secondi pretendono, che la libertà consiste in una specie di equilibrio, in cui lo spirito abbia una eguale facilità per ciascun partito, e che qualunque preponderante dilettazione preveniente, verso una parte piuttosto che verso l'altra, distrugga la libertà. Tutte e due queste dottrine son false e perniciose; e la seconda somministra eziandio le armi per la difesa della prima; poichè se la libertà suppone questo equilibrio di motivi o di facilità; essendo questo, nella massima parte degli avvenimenti della vita degli uomini, smentito dalla esperienza, segue che in tutti questi atti non siamo liberi; ed egli è facile il concludere generalmente, che la libertà è una cosa immaginaria. Inoltre, se in tutti questi casi non siamo liberi, cessa in essi qualunque

imputazione morale; dal che segue che i più luminosi atti di virtù, come gli atti i più criminosi di un cuore depravato e perverso, debbono riguardarsi come incapaci di qualunque imputazione morale.

La sana filosofia riconosce l'influenza de' motivi su la nostra volontà, ma toglie a questa influenza qualunque forza necessitante.

Io considererò l'uomo sotto l'influenza de' motivi della stessa spezie, ma di forza disuguale; lo considererò sotto l'influenza dei motivi di spezie diversa; e finalmente l'esaminerò nel caso di motivi, che sembrano di ugual forza.

§ 141. Due venditori di merci posseggono merci di egual qualità: uno di essi vuol vender subito la sua mercanzia; egli ne ribassa il prezzo e l'offre ad un prezzo minore di quello a cui lo dà il suo compagno: egli vende subito la sua mercanzia; poichè tutti corrono a lui a preferenza dell'altro, per comprarne la porzione di cui hanno bisogno. I motivi son qui della stessa spezie: e si versano su la stessa linea dell'utile: è più utile comprare, a circostanze uguali, per un prezzo minore, che per un prezzo maggiore; la maggiore utilità determina qui gli uomini in concorrenza della minore. Che cosa diremo riguardo alla libertà de' voleri in questo caso? I fatalisti dicono, che in tal caso gli uomini sono necessitati dall'utilità maggiore a determinarsi a comprare la merce di cui han bisogno dal venditore che la vende a minor prezzo, piuttosto che da quello che la vende a prezzo maggiore. I difensori della necessità dell'equilibrio per la libertà diranno forse, che gli uomini non sono liberi in questo caso, poichè non vi è equilibrio ne' motivi eccitanti? O pure prenderanno il partito di dire, che i motivi qui son di egual forza? Qualunque di questi due partiti,

che eglino prenderanno, dimostreranno evidentemente il loro errore: nel primo lo dimostreranno; poichè se lo spirito non è libero in questa supposizione, sarà difficile determinare i casi in cui egli lo sarà, senza detrimento del domma della libertà: più, s'inganeranno, perchè la testimonianza della coscienza di tutti gli uomini attesta loro, che in tal caso, seguendo la direzione del motivo maggiore, eglino conservano un vero potere di fare altrimenti.

La sana filosofia osserva, che il motivo maggiore non è la causa efficiente del volere; e che il bene che esso presenta non è il bene sommo, a cui lo spirito umano è naturalmente determinato. Ella osserva che il motivo maggiore ha una influenza nella determinazione della volontà; ma che questa influenza non è mica necessitante. I motivi si possono paragonare agli avvisi, alle esortazioni, che lasciano all'uomo che li riceve, la libertà di seguirli e non di seguirli.

Ciò si verifica in una gran parte degli avvenimenti umani. Tutti gli uomini che han bisogno delle operazioni de' loro simili a circostanze eguali, si determinano per i più abili nella professione. A circostanze uguali si sceglie un avvocato più abile piuttosto che uno meno abile: per tal ragione i più abili nella propria professione hanno una quantità di negozj relativamente alla stessa, maggiore di quella che ne hanno i meno abili. Un ricco vuol dare un pranzo magnifico: egli in ciò non ha in veduta che la sua gloria: a circostanze eguali non isceglierà egli forse il cuoco il più abile? sarebbe perciò sotto l'impero della necessità, perchè fra i tanti sceglie il mezzo più idoneo al suo fine? Il negoziante, che regola i suoi negozi determinandosi pel partito più utile, sarebbe forse per tal ragione l'istrumento della necessità? E non ha egli il diritto di dire, che sceglie

il partito più vantaggioso pel lucro, non già perchè ha alcuna necessità di operar così, ma perchè vuole così potendo volere altrimenti? Ogni uomo, il quale ha in veduta un fine, a circostanze uguali sceglie il mezzo che gli sembra più idoneo a conseguirlo; e ciò non ostante egli è libero nella scelta. Il viaggiatore, il quale cammina pel solo fine di giungere in un dato luogo, giunto all'estremità di una strada, e trovando due vie egualmente buone, per le quali può giungere al fine bramato, si determinerà certamente per la più breve; e vi si determinerà liberamente.

Concludiamo: È un fatto, che fra due beni disuguali, della stessa specie, uno maggiore e l'altro minore, lo spirito si determinerà pel maggiore. È un altro fatto, che, determinandosi pel maggiore, lo spirito sente che egli ha il potere di determinarsi altrimenti. Questi due fatti distruggono egualmente l' obbiezione de' fatalisti, e la dottrina della necessità dell'equilibrio per la libertà.

§ 142. Il dottor Reid ha fatto delle utili osservazioni su l'influenza de' motivi nelle determinazioni della volontà; ma queste osservazioni non sono sempre esatte. Egli scrive: « Si dice, che di molti motivi opposti il « più forte prevale sempre, ma questa proposizione « non può essere affermata o negata con cognizione di « causa, finchè non si sa distintamente ciò che bisogna « intendere pel motivo il più forte.

« Ora io non vedo, che coloro i quali hanno enun« ciato questa proposizione come un assioma evidente, « abbiano giammai tentato di spiegare ciò che eglino « intendevano con questi vocaboli, nè che eglino ab« biano dato alcun mezzo per comparare o misurare « la forza de' motivi.

« Come sapere, se il motivo più forte prevale sem-

« pre, se s' ignora qual è il motivo più forte? un si-
« mile giudizio implica necessariamente qualche mi-
« sura comune, qualche bilancia col mezzo della quale
« la forza de' motivi possa esser valutata; perchè al-
« trimenti dire, che il più forte sempre prevale è pro-
« nunciare una frase, la quale non ha alcun senso. Ci
« è dunque necessario di cercare questa misura o que-
« sta bilancia, poichè coloro che hanno fatto tanto fon-
« damento su questo assioma, ci hanno lasciato in una
« completa incertezza riguardo al senso che esso può
« avere. Nel caso in cui i motivi contrarj sono della
« stessa spezie, e non differiscono che nella quantità,
« egli è facile, io ne convengo, di determinare qual è
« il più forte: così un presente di mille guinee è un
« motivo più forte di un presente di cento guinee; ma
« quando essi sono di differente spezie, come l'argento
« e la riputazione, il dovere e l' interesse, la sanità ed
« il potere, le ricchezze e l'onore; io domando, con
« qual mezzo valuteremo noi la loro forza compara-
« tiva (1)? »

Il filosofo citato confessa dunque, che ne' motivi della stessa spezie, e che non differiscono, che per la quantità, noi possiamo determinare qual sia il motivo il più forte. Ciò supposto, io gli domando, Convenite voi o pure negate, che in casi di motivi della stessa spezie, il motivo più forte prevale sul più debole? Se convenite, io vi domando di nuovo: Potete voi negare che in tal caso l'uomo, operando secondo la direzione del motivo il più forte, sia libero? Se non potete negare in tal caso la libertà nel volere dell' uomo, sebbene vi è forza di confessare questa verità; *sebbene l'uomo segua nelle sue determinazioni il motivo più*

(1) Saggi su le Facoltà attive dell'uomo, Saggio IV, c. IV.

forte; egli nondimeno è libero nelle stesse; e l'influenza del motivo il più forte su i voleri dell'anima non è mai necessitante. Se poi negate, che nel conflitto de' motivi della stessa spezie l' uomo segua sempre il motivo il più forte, io vi rimando a' fatti allegati nel § antecedente, per persuadervi del contrario.

Intanto il filosofo citato non si spiega con quella chiarezza che gli è ordinaria in questo caso.

Egli distingue due specie di motivi nell'uomo, i motivi animali ed i motivi razionali; ed egli sembra dubitare, che quando l' uomo è sotto l'influenza de' soli motivi animali segua il motivo il più forte: ma ecco quanto scrive l'Autore citato:

« Tutto ciò che può appellarsi *motivo* si dirige o « alla parte animale o alla parte razionale della no« stra costituzione: i motivi della prima specie ci son « comuni colle bestie; quelli dell' ultima son partico« lari agli esseri ragionevoli. Per distinguere queste « due classi di motivi io domando la permissione di « chiamar motivi *animali* quelli che appartengono alla « prima, e *motivi razionali* quelli che appartengono « alla seconda.

« La fame è pel cane un motivo di mangiare: essa « è uno per l'uomo; l' impulso è più o meno vivo se« condo l'impulso dell'appetito; e si può dir lo stesso « di ogni altro appetito o passione.

« Simili motivi danno all'agente un impulso, a cui « egli cede volentieri; e se l' impulso è violento egli « non può resistervi senza uno sforzo, il quale sup« pone un grado più o meno grande d' impero su di « sè stesso. Tali motivi non si dirigono alle facoltà « razionali; la loro influenza si esercita immediata« mente su la volontà; noi sentiamo questa influenza, « e giudichiamo della sua forza dallo sforzo che è ne« cessario per resisterle.

« Quando molti motivi di questa spezie operano in
« senso contrario su di un uomo, *egli cede senza pena*
« *al più forte*: egli si trova come tra due forze che
« lo spingono verso scopi opposti: *per cedere alla più*
« *potente egli non ha bisogno che di rimaner pas-*
« *sivo.* »

Io mi fermo qui; e cerco su le prime: I motivi animali, di cui parla Reid, possono essi operare in sensi contrarj, in sè stessi considerati, senza l'intervento de' motivi razionali? Io son pressato dalla fame, come trovare in questo caso dei motivi animali che operano in sensi contrarj, ed uno de' quali sia più forte dell'altro?

Io non immagino, che questo solo caso possibile, cioè, io son pressato dalla fame e mi si presentano delle vivande, una delle quali è per me più piacevole, più gustosa dell'altra; in tal caso io sceglierò certamente quella che è più conveniente al mio gusto; ma in questa scelta io sarò libero e non passivo, come Reid pretende.

Questo filosofo soggiunge: « Si domanda, se fra i
« motivi di questo genere, il più forte sempre prevale:
« la mia risposta è, che ne' bruti io penso che sì. Non
« si vede, che essi sieno dotati di alcun impero su di
« sè stessi; presso di essi una passione o un appetito
« non è vinto che da una passione o da un appetito più
« potente; e per tal motivo avviene, che essi non sono
« risponsabili delle loro azioni, e non possono esser
« sottoposti ad una legge.

« Ma presso gli uomini che hanno l'uso delle loro
« facoltà razionali, e qualche grado d'impero su di
« sè stessi, il motivo animale il più potente non sem-
« pre prevale. La carne non prevale sempre contro lo
« spirito, sebbene sovente la vittoria resta ad essa.
« Sei noi fossimo *necessariamente* determinati dal mo-

« tivo animale il più forte, noi non saremmo più che i
« bruti risponsabili delle nostre azioni, e più suscet-
« tibili di essi di ubbidire ad una legge. »

Io trovo molti difetti in questo pezzo del capo della scuola di Scozia. In primo luogo egli esce fuori della quistione: egli parla della lotta fra la carne e lo spirito; il che vale quanto dire fra un motivo animale ed un motivo razionale, laddove egli doveva risolvere la quistione nel caso de' motivi animali, de' quali l' uno sia più forte dell' altro.

Inoltre egli contradice sè stesso: aveva egli detto innanzi, che quando più motivi animali operano in sensi contrarj, l'uomo cede senza pena al più forte: qui poi soggiunge, che il cedere al più forte motivo animale è la caratteristica del bruto, non già dell' animale razionale. Finalmente egli osserva, che se noi fossimo necessariamente determinati dal motivo animale il più forte, noi non saremmo, come nol sono i bruti, capaci d' imputazione morale. Ciò è vero; ma altro è *il determinarci;* altro *il determinarci necessariamente.* Io pretendo, che il motivo animale il più forte *ci determina;* ma non già che ci *determina necessariamente;* o, per dir meglio, che lo spirito segue liberamente il motivo animale il più forte. Dovendo mangiare, a circostanze uguali, sceglierò fra molti cibi quello che più soddisfa il mio gusto. Dovendo bevere, sceglierò l' acqua, che piacevolmente mi disseta. Un voluttuoso, che vuole esercitar la Venere vaga, a circostanze uguali, sceglierà fra le donne di piacere quella che fa su di lui una impressione più viva. Ma in queste determinazioni egli non sarà necessitato: l'influenza de' motivi non sarà mica necessitante, ma disponente ed eccitante solamente.

§ 143. Considerato l'uomo sotto l'influenza de' soli

motivi animali, egli opererà dunque liberamente nella direzione del più forte. I motivi razionali si possono versare o nella sfera dell'utile e del piacevole, o pure nella sfera del dovere. Tanto nell'uno, che nell'altro caso parmi che i fatti della natura umana provino evidentemente la preponderanza del motivo più forte, rimanendo sempre salva la libertà. Nel caso, che i motivi si versano nella sfera dell'utile o del piacevole, ho provato che nel § 141 la mia opinione. Ogni uomo che ha in veduta un fine, fra molti mezzi per conseguirlo, sceglie sempre il più idoneo.

Fra più doveri io chiamo il più *forte*, o, per dir meglio, il *principale* quello che la legge morale dell'uomo prescrive di doversi eseguire a preferenza dell'altro. Ora, supponendo un uomo determinato ad eseguir la legge del suo essere morale, questi certamente, nella impossibilità di adempiere l'uno o l'altro dovere, adempirà quello che egli conosce meritar la preferenza. Fra due uomini, che hanno lo stesso diritto al soccorso, io soccorrerò colui, il cui bisogno è il più grande, e che non ammette dilazione. Allora che non posso insieme adempiere un dovere di giustizia ed un altro di beneficenza, io, volendo adempiere la legge morale, adempirò il primo. Pretendere, che in tali casi la preponderanza del motivo distrugga la libertà, è un negare i fatti più chiari della coscienza. Noi possiamo dunque stabilire generalmente, *che trattandosi di motivi della stessa specie, il motivo il più forte, senza offendere la nostra libertà, sarà preponderante, cioè sarà seguito dal consenso della nostra volontà.*

§ 144. Riguardo a' motivi di spezie diversa si fanno maggiori difficoltà. Si pretende da alcuni filosofi, che in tal caso noi siamo nell'impossibilità di determinare qual sia il motivo il più forte; e si pretende in conse-

guenza, non potersi asserire, che la volontà in tal caso segua il motivo il più forte. Reid, seguito in ciò dal signor Degerando, pensano così. Altri filosofi vanno più oltre: eglino negano qualunque preponderanza preveniente ne' motivi: eglino insegnano, che niun motivo è maggiore di un altro antecedentemente alla determinazione della volontà. Eglino insegnano, che niun oggetto ci piace o ci diletta più di un altro, antecedentemente alla scelta, ma che scegliendolo si rende più piacevole dell'altro.

Fra due motivi di spezie diversa non vi ha alcuna misura comune: ora la mancanza di questa misura comune ci pone nell'impossibilità di conoscere se l'uno è maggiore dell'altro; perciò si asserisce gratuitamente, che un motivo maggiore ha la preponderanza sul motivo minore, antecedentemente alla determinazione della volontà. Reid, e prima di lui più assolutamente e senza limiti il P. Buffier e King hanno insegnato questa dottrina. È importante l'esaminarla.

Reid conviene che quando i motivi contrarj sono della stessa spezie, è facile di determinare quale è il più forte; ma che quando essi sono di specie differente, come l'argento e la riputazione, il dovere e l'interesse, la salute ed il potere, le ricchezze e l'onore, noi non abbiamo alcun mezzo di valutare la loro forza comparativa. Dopo di questa osservazione, che io ho riportata di sopra, questo filosofo scrive: « Di due « cose l'una: o noi misuriamo semplicemente questa « forza pel fatto che l'uno de' motivi vince l'altro, o « noi abbiamo qualche altro mezzo di determinarla.

« Se noi la misuriamo dalla preponderanza, e che « pel più forte motivo noi intendiamo solamente il « motivo che prevale, sarà verissimo che sempre il « più forte è quello che prevale; ma allora il celebre

« assioma non è più che una proposizione identica, e
« significa semplicemente, che il motivo il più forte è
« il più forte, proposizione dalla quale è sicuramente
« impossibile di estrarre alcuna conclusione.

« Se si dice che per la forza di un motivo non s'in-
« tende il predominio, ma la causa che fa predomi-
« nare; che si misura la causa dall' effetto, e che dal
« predominio dell' effetto si conclude il predominio
« della causa, come si conclude che il corpo il quale
« fa traboccare la bilancia è più pesante; io rispondo,
« che con ciò si prende per accordato che i motivi
« sono le cause e le sole cause delle nostre azioni. In
« effetto, non si lascia all' agente che la proprietà di
« esser trasportato da' motivi, come la bilancia dai
« pesi: si suppone che egli non opera, ma che soffre
« l' azione; e da questa supposizione si tira l'illazione,
« che egli non opera in alcun modo.

« Ragionar così è girare in un circolo, o piuttosto
« non è ragionare, ma affermare ciò che è in quistione.

« I motivi contrarj possono giustamente paragonarsi
« a degli avvocati, i quali ragionano nel fôro: ora sa-
« rebbe un mal ragionare il dire, che il tale avvocato
« è il più potente oratore, perchè la sentenza è stata
« pronunciata in suo favore; poichè la sentenza è in
« potere del giudice, non dell' avvocato. Il ragiona-
« mento non avrebbe maggior valore se si dicesse
« che il motivo, il quale è stato prevalente, è per que-
« sta stessa ragione il più forte; poichè i difensori
« della libertà sostengono che la determinazione è in
« potere dell' uomo, non già del motivo.

« Noi giungiamo dunque a questo risultamento, che
« fintanto non si trova, per valutare la forza de' mo-
« tivi, un' altra misura diversa dal predominio, non
« si può giudicare se il motivo più forte è quello che

« sempre predomina. Quando una simile misura
« sarà trovata, noi potremo pronunciare sul valore
« dell'assioma in quistione; sino ad un tal tempo ogni
« decisione è impossibile (1). »

§ 145. Io non credo esatte le riflessioni addotte, e penso che, anche nel caso di conflitto di motivi di specie diversa, si debba ammettere il predominio di un motivo su l'altro, antecedentemente alla determinazione della volontà, la quale è sempre nella direzione del motivo preponderante, ma rimane nondimeno libera.

Reid conviene della lotta della carne contro lo spirito: ora io fo osservare che le regole che la morale prescrive al saggio, acciò la virtù rimanga vittoriosa nella pugna, suppongono che in questa lotta la volontà segue il motivo il più forte. Queste regole infatti dicono, che fa d'uopo richiamare l'attenzione dall'oggetto, verso di cui la concupiscenza carnale o sensuale, quale che siasi, ci spinge, e dirigerla verso i mali e le pene che dalla soddisfazione del piacere derivano: esse prescrivono di fare attenzione alla bellezza della virtù, alla soavità e dilettazione interiore che accompagna l'esercizio di essa; alla costante tranquillità della coscienza che accompagna sino alla tomba l'uomo virtuoso, il quale è esente dalla voce importuna e crudele del rimorso. Ora queste regole suppongono che l'attenzione a' motivi di specie diversa giunge a dare ad uno di essi il predominio su l'altro: esse suppongono che la direzione dell'attenzione altrove che all'oggetto a cui era diretta, diminuisca la impressione e la dilettazione preveniente di un motivo, ed accresce quella del motivo opposto. Esse sup-

(1) Ibidem.

pongono, in conseguenza, che la dilettazione, quale che siasi, preveniente de' motivi di qualunque natura, influisce su la determinazione della volontà. Per tal ragione si comanda al savio di fuggire il pericolo, acciò non perisca in esso. Queste regole sarebbero inutili e senza fondamento se la maggiore o minore dilettazione di un motivo, relativamente al motivo opposto, non influisse nella determinazione della volontà. Noi sentiamo alcune volte che la dilettazione de' piaceri sensuali o vietati, quali che sieno, opera su di noi con tanta potenza, che la voce del dovere si fa debolmente sentire. Che cosa facciamo noi allora? Noi operiamo su i nostri desiderj e su le nostre idee stesse; noi perveniamo a temperare gli uni, e diminuendo colla distrazione dell' attenzione l' impressione degli altri, noi rianimiamo il sentimento del dovere, noi accresciamo la forza delle idee morali, e la dilettazione preveniente della virtù. Noi allontaniamo così il pericolo di cadere nel vizio, ed acquistiamo la forza di far che la virtù rimanga vittoriosa nella pugna.

Una delle cagioni de' traviamenti della nostra volontà è *la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta*. Da questa mancanza nasce la differenza fra i piaceri preveduti nell' assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono dal possesso degli oggetti. Da un tal difetto di attenzione nasce ancora la differenza fra i dolori preveduti e quelli che seguono dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione, aspira Cesare all' impero di Roma: egli rivolge l' attenzione alla solenne pompa del suo trionfo: mira i re della terra, che a lui si prostrano davanti: scorge le genti, che attonite ammirano le sue vittorie: vede il mondo, che tutto pende da' suoi cenni. In po-

che parole, l'attenzione di questo celebre Capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dell'impero di Roma. Essa prescinde da tutto ciò che vi può essere di doloroso; egli non vede che il rovesciare il governo stabilito, e l'usurparne l'autorità è un'azione rea, la quale sarà accompagnata da vivi rimorsi; non vede che quel trionfo esterno non è che una vana pompa; poichè molti di coloro che l'acclamano colle labbra lo maledicono col cuore; che egli sarà riguardato interiormente, da molti di quelli stessi che l'adulano, come un tiranno, ed un oggetto degno di odio e di disprezzo; che nel progresso de' secoli, rammentandosi la storia de' tempi suoi, si vorrà piuttosto essere Catone che squarcia le sue viscere, che Cesare trionfante: egli non vede che l'usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non può stare la felicità; e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L'attenzione di questo ambizioso Guerriero è rivolta alle dolcezze solamente dell'usurpato impero; essa sdegna di fissarsi alle amarezze che ne sono inseparabili. Inoltre, l'uomo di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere, che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solidi fondamenti sarebbe un'azione generosa, accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace ed immortale, e che sarebbe accompagnata da una intera tranquillità.

Ora, se l'attenzione su i diversi motivi che si contrastano influisce nella determinazione della nostra volontà, e se essa aumenta e diminuisce rispettivamente la dilettazione preveniente, da questi motivi prodotta, come negare il predominio preveniente nei motivi di diversa natura?

Reid inoltre confessa, che ne' motivi della stessa specie la volontà segue il più forte; ma egli dee confessare eziandio che la volontà segue il motivo il più forte liberamente; e perchè l' analogia non lo determina, indipendentemente da qualunque altra ragione, a giudicar lo stesso nel caso del conflitto di motivi di diversa natura?

Il paragone degli avvocati che arringano nel fôro co' motivi, non è da Reid fatto con esattezza. Il motivo preponderante può paragonarsi all' avvocato che persuade i giudici giusti della bontà della causa che egli difende. Questa persuasione influisce certamente nella sentenza, favorevole all' avvocato di cui parlo, che i giudici pronunciano, ma non la necessita in alcun modo: eglino la pronunciano liberamente.

§ 146. Ma Reid ha usato nella presente quistione un linguaggio contradittorio. Egli, dopo di aver negato, nel luogo che ho riportato di sopra, che nel conflitto di motivi di diversa natura il motivo il più forte prevale, soggiunge quanto segue:

« I motivi razionali influiscono sul giudizio, dan-
« doci la convinzione che il tale atto dee esser fatto,
« sia perchè è conforme al nostro dovere, sia perchè
« è di accordo col nostro interesse bene inteso, o con
« qualche altro fine che noi abbiamo risoluto di con-
« seguire.

« Essi non danno, come i motivi animali, un cieco
« impulso alla volontà: essi persuadono, essi non ci
« spingono; *a meno che non suscitino in noi, come*
« *avviene alcune volte, un moto appassionato di*
« *speranza, di timore, o di desiderio.* Simili motivi
« possono essere sollevati dalla convinzione, e pre-
« starle del soccorso, nello stesso modo degli altri mo-
« tivi animali; ma può esservi convinzione senza pas-

« sione; e la convinzione di ciò che dobbiamo fare
« per giungere allo scopo, che abbiamo giudicato es-
« sere un bene l'inseguire, è ciò che io nomino *mo-*
« *tivo razionale.*

« Il bruto, se io non m'inganno, non può speri-
« mentare l'influenza di simili motivi: ogni idea di
« obbligazione morale gli è estranea. I bambini non
« acquistano questa nozione che per gradi, ed a mi-
« sura che il loro intendimento si sviluppa. Ella si
« trova in tutti gli uomini di una età matura, che
« godono delle loro facoltà.

« Se molti motivi razionali si trovano in concor-
« renza, è evidente che quello è il più forte agli occhi
« della ragione che si accorda il meglio col nostro
« dovere, col nostro interesse bene inteso. Questi due
« scopi sono inseparabili, ed ogni uomo dotato di ra-
« gione sente nella coscienza che egli dee inseguirli a
« preferenza di tutti gli altri. Io chiamerò ciò la *mi-*
« *sura razionale* della forza de' motivi. Un motivo
« che è il più forte secondo la *misura animale*, può
« essere, e si trova molto sovente il più debole secondo
« la *misura razionale.* La lotta la più grande e la
« più importante che possa aver luogo fra i motivi, è
« quella de' motivi animali e de' motivi razionali: è
« ciò il combattimento della carne e dello spirito:
« dalla riuscita di questo combattimento dipendono il
« carattere e la moralità dell'individuo.

« Se si domanda quali di questi motivi opposti sono
« i più potenti, io rispondo, che se si consulta la *mi-*
« *sura animale*, i più potenti sono i motivi animali.
« Se non fosse così, la vita umana non sarebbe uno
« stato di prova e di lotta; la virtù non esigerebbe nè
« sforzo, nè impero su di sè stesso; e la tentazione di
« fare il male non avrebbe per alcuna persona esi-

« stenza: ma se si consulta, al contrario, la *misura*
« *razionale*, evidentemente i motivi i più forti sono
« sempre i motivi razionali: donde è facile di vedere,
« che il motivo il più forte, secondo l'una o l'altra
« delle due misure, non è sempre quello che è vit-
« torioso.

« In ogni atto di sapienza e di virtù il motivo che
« prevale è il più forte secondo la misura razionale,
« ma è il più debole secondo la misura animale. Av-
« viene il contrario in un'azione imprudente o vi-
« ziosa: qui il motivo che ha il predominio è ordina-
« riamente il più forte secondo la misura animale, ed
« invariabilmeute il più debole secondo la misura ra-
« zionale (1). »

Facciamo alcune osservazioni su di quanto ho or ora riportato. Il filosofo citato insegna, 1.° Che i motivi razionali influiscono solamente sul giudizio, dandoci la convinzione di ciò che dobbiamo fare, sia pel principio disinteressato del dovere, sia pel principio dell'utile, o dell'interesse bene inteso; 2.° egli insegna che i motivi razionali divengono sovente *appassionati* allora che eccitano in noi un moto di speranza, di timore, o di desiderio; 3.° egli insegna, che simili moti prestano un soccorso alla convinzione.

Io ammetto tutte e tre le proposizioni enunciate; e deduco dalle stesse, 1.° Che non basta conoscere il bene morale per volerlo: è necessario che esso diletti, affinchè fosse abbracciato; perciò il Redentore divino ha insegnato: *Beati qui esuriunt, et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur*. 2.° Deduco, che, ritrovandosi l'anima, nel caso della lotta della carne contro lo spirito, affetta da due dilettazioni

(1) Saggio IV, c. IV, n.° 5.

prevenienti contrarie, ella seguirà la dilettazione maggiore; e le ragioni da me addotte nel § antecedente non lasciano alcun dubbio circa la verità di questa deduzione.

Ma Reid insegna inoltre: Che nel caso della pugna de' motivi animali e de' motivi razionali, se si consulta la misura razionale, saranno più potenti i motivi razionali: un tal linguaggio mi sembra contraditorio. I motivi animali non possono dirsi nè più potenti nè più deboli, se non sono paragonati riguardo alla loro forza a motivi razionali. Ora un tal paragone richiede una misura comune; e Reid intanto aveva negato, che possa darsi una tal misura comune, fra motivi di diversa specie: questo filosofo dunque si contradice. Che cosa mai significa il dire: *nel conflitto i motivi animali sono più forti o più deboli de' motivi razionali, secondo che si consulta la misura animale, o la misura razionale?* Colla misura animale si possono misurare i motivi razionali, e colla misura razionale si possono misurare i motivi animali? Ma aveva egli bisogno di un tanto giro di parole per trarsi fuora dell' imbarazzo, in cui i fatalisti cercano di gettare i difensori della libertà? Non aveva egli osservato giustamente, che i motivi non sono la causa delle determinazioni della nostra volontà? Non aveva egli conosciuto, che i motivi, quali che sieno, avvertono, dispongono, persuadono, ma che non essendo agenti non determinano? Poteva egli dunque concedere a' fatalisti, senza alcuna eccezione, che nel caso di conflitto di motivi di qualunque specie, l'animo segue, e si determina nella direzione del più forte; e negar loro legittimamente che in siffatta determinazione l' anima si determina necessariamente. L'attività dell' anima, cioè la libertà dalla coazione,

e quella dalla necessità della natura, restano dunque salve sotto qualunque influenza de' motivi di qualunque spezie. Le osservazioni, che Reid soggiunge a ciò che ho riportato, mostrano bene, che l'influenza de' motivi su le determinazioni della volontà esiste; ma che non è mica necessitante, ed io ne trascrivo alcune qui volentieri colle mie osservazioni.

« Egli è vero, che noi ragioniamo da' motivi degli « uomini alle loro azioni, e che se la conclusione non « è giammai certa ella è sovente molto probabile; ma « inferirne, che i motivi ci determinano necessaria« mente, egli è un ragionare con molta leggerezza.

« Supponiamo, in effetto, che gli uomini godano « realmente della libertà morale, io domando, in que« sta ipotesi, qual uso si penserebbe che eglino faranno « di questa libertà?

« Si penserebbe sicuramente, che eglino se ne ser« viranno, per preferire fra gli atti che sono in loro « potere, o quelli che rispondono meglio alla loro in« clinazione presente, o quelli che loro promettono « nell'avvenire un bene più reale, quantunque più lon« tano; e si giudicherebbe anticipatamente, che sa« rebbe un insensato colui, che, dovendo sciegliere fra « un bene presente ed un gran bene, preferirebbe il « primo; e che solo si mostrerebbe saggio colui che « nella stessa alternativa seeglierebbe il secondo.

« Ora gli uomini non si conducono forse perfetta« mente così? non avviene forse, che, partendo dalla « presunzione, che eglino si condurranno così, che « noi ragioniamo da' loro motivi alle loro azioni? Sì « sicuramente. Si ragiona dunque male quando si so« stiene, che gli uomini non sono liberi, perchè eglino « si conducono come se lo fossero: vi sarebbe certa« mente più di logica, a tirare dalle stesse premesse « una conclusione contraria.

Questa osservazione è esatta: essa mostra insieme, che l'uomo, nel conflitto de' motivi, segue sempre liberamente il motivo il più forte. Ecco il ragionamento che noi facciamo, nel caso di cui si tratta, ridotto per sentirne la forza alla sua precisione sillogistica.

Un uomo saggio, e che è libero nelle sue azioni, posto fra' due beni che egli conosce esser l'uno maggiore dell'altro, sceglie certamente il maggiore. Ma Socrate è saggio ed è libero nelle sue azioni, ed egli conosce essere un bene maggiore il morire ed esser virtuoso, che il vivere calpestando il proprio dovere. Socrate dunque sceglierà di morire, e non di vivere.

Questo ragionamento mostra, che fa d'uopo distinguere *l'operare dall'operare necessariamente*; *il non operare dal non potere operare.*

Il saggio è colui in cui le disposizioni del cuore sono di accordo col giudizio retto dell'intelletto. Egli è colui il quale, giudicando con verità su i beni, e su i mali, è tale, che il maggior bene lo diletta maggiormente del bene minore, o sia il bene reale lo diletta maggiormente del bene apparente. Se noi conoscessimo perfettamente le disposizioni de' cuori degli uomini noi potremmo da' motivi delle loro azioni dededurre con certezza le azioni medesime.

Egli non bisogna confondere il giudizio su i beni colle impressioni, o colle dilettazioni provenienti dalle percezioni di questi beni. L'uomo non opera in sequela del giudizio che egli fa sul bene, ma in sequela della impressione che il bene fa su di lui, se il bene che si conosce non diletta, non si ama e non si segue: questa verità è provata dalla quotidiana esperienza.

Comunque sieno ferme le disposizioni del savio, egli deve temere dell'umana debolezza; dee perciò

evitare il pericolo, acciò le impressioni del piacere criminoso non si rendano preponderanti su le attrattive della virtù, e lo traggano alla violazione del dovere. La Filosofia stoica non è su questo oggetto la filosofia della natura, ma è dettata dall' orgoglio.

§ 147. Ma abbiamo noi alcun mezzo di conoscere il motivo il più forte, quando i motivi sono di diversa specie? Facciamo su questa quistione alcune osservazioni.

Noi sogliamo in ciascun piacere, ed in ciascun dolore considerare la durata e l'intensità. È un fatto che vi sono piaceri e dolori di diversa durata: è un altro fatto, che vi sono piaceri e dolori, che noi giudichiamo l' uno maggiore dell' altro riguardo alla intensità. Il piacere del bevere, avendo sete, è di una corta durata; quello che s'incontra mangiando, quando si ha fame, suole essere di una durata maggiore. Il piacere del mangiare cibi buoni e ben preparati, quando si ha molta fame, è più intenso di quello che si sperimenta mangiando con poca fame gli stessi cibi; e questo è più intenso di quello che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame cibi di cattiva qualità colla stessa preparazione; e questo è più intenso di quello che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame gli stessi cibi di cattiva qualità, e mal preparati.

Ma vediamo d' intenderci con noi stessi: che cosa intendiamo noi in rigore, quando diciamo, che un piacere è *maggiore* dell' altro; possiamo noi misurare le affezioni dell' anima? con qual misura potremmo noi misurarle?

Prendendo il vocabolo *misurare*, nel suo senso proprio, noi non possiamo misurare se non che la quantità *continua* e la quantità *discreta*. Misurare

vuol dire determinare quante volte si dee prendere un dato elemento di un moltiplice, per fare il moltiplice stesso. Così misurare una linea o una lunghezza importa prendere una lunghezza nota, e riguardando questa come l'unità di misura, determinare il numero col quale deve esser moltiplicata per formare il misurato. La misura dee essere omogenea al misurato. Perciò la misura delle linee è una data linea, la misura delle superficie è una data superficie, e la misura de' solidi è un dato solido. Ciò vale per la quantità continua: per la discreta poi, la quale non è che il numero, la misura è l'unità. Da questa chiara nozione della misura segue, che le cose mensurabili sono le cose estese, in quanto sono estese; e tutte le cose, in cui possiamo considerare un numero, cioè un insieme di elementi identici, o un identico ripetuto. Nella mia opera sulla Critica della Conoscenza ho provato, che nella misura della durata e del tempo noi non misuriamo che lo spazio o la linea. Nella stessa opera ho provato eziandio, *che il grado è una quantità reale che si attribuisce ad una cosa mensurabile, e che si trasporta ad un' altra non mensurabile, la quale è legata colla prima per una relazione di causalità.*

Da ciò segue, che il termine di *misura* non può attribuirsi che figuratamente alle modificazioni dell'anima. Supponiamo, per cagion di esempio, che nelle tenebre della notte si accenda una candela, si desterà nel nostro spirito una sensazione di luce: supponiamo che in seguito se ne accenda un' altra perfettamente eguale alla prima, e nella stessa distanza: alla prima sensazione di luce ne succederà una seconda: paragonando queste due sensazioni, noi diciamo, che la seconda è *più intensa della prima*; o che la prima è *di un grado*, e la seconda *di due gradi*.

Ora qual motivo ci spinge a ciò asserire? Noi riguardiamo la prima sensazione di chiarore come prodotta da due candele uguali; paragonando la seconda causa alla prima, noi vediamo, che essa sta alla prima come 2 : 1, o sia che essa è doppia della prima: noi applichiamo in seguito questa ragione geometrica alle sensazioni stesse, che sono gli effetti di queste cause, e diciamo, che la seconda sensazione ha una *intensità doppia della prima*. È evidente che in questo caso non misuriamo le sensazioni, ma le cause di esse.

Siccome spesso misurando le cause supponiamo di misurar gli effetti, così molte volte misurando gli effetti supponiamo di misurar le cause. Un uomo in quattro ore di seguito, e con le stesse circostanze, manda a memoria un dato discorso; un altro lo manda ugualmente a memoria in due ore di seguito, e con le stesse circostanze, cioè con la ripetizione nello stesso tempo degli stessi atti di attenzione, e posto nelle stesse circostanze esterne, si dice, che il grado della memoria del secondo è doppio del grado della memoria del primo: qui si crede di misurar la causa, e si attribuiscono de' gradi alla causa, perchè si è misurato l'effetto. Ma noi, anche prescindendo dalle cause che producono le nostre modificazioni, sogliamo paragonar le stesse immediatamente fra di esse, e giudicare che l'una è maggiore dell'altra. Cosi nell'esempio delle candele, di cui abbiam parlato, noi possiamo, anche senza contare il numero delle candele produttrici della sensazione di chiarore in due diverse circostanze, giudicare, che l'un chiarore sia più vivo, o maggiore dell'altro.

Ma in tal caso noi siamo nell'impossibilità di determinare con precisione l'intensità di una sensazione relativamente all'altra; noi possiamo dire in certi

casi: Questa sensazione è più viva, più forte, più intensa di quella che io provai; ma non possiamo dire: Questa sensazione ha una intensità doppia dell'altra. Queste determinazioni non si possono fare su le cose che non sono nè estensioni nè numeri, se non che perchè si trasportano dalle cause mensurabili agli effetti che non sono mensurabili; o dagli effetti mensurabili alle cause, che non sono mensurabili. Se direte ad un uomo, che non è stato in Pietroburgo, qual grado segnava il termometro in un dato giorno dell'inverno, non riuscirete giammai a dargli una idea determinata della sensazione di freddo, che voi soffrivate essendo in quel dato giorno in Pietroburgo; e ciò, sebbene egli conosca la quantità della causa produttrice della stessa sensazione.

Determinate queste nozioni egli mi sembra, che sebbene noi non possiamo misurare due dilettazioni provenienti di diversa natura, pure possiamo sapere che l'una è maggiore dell'altra; e che dicendo: La castità mi diletta maggiormente che il piacere venereo noi attacchiamo ad un tal linguaggio un senso chiaro e netto: io dico dunque che quell'oggetto mi produce una maggior dilettazione la cui percezione è più viva della percezione dell'altro; che fissa maggiormente l'attenzione nostra su di esso, che non la fissa l'altro: ora l'attenzione, abbracciando insieme l'uno e l'altro oggetto; ed avendo noi coscienza di questi diversi atti di attenzione, la coscienza stessa ci rivela qual di essi due è più chiaro, più vivo dell'altro. Sebbene dunque noi non possiamo misurare le due dilettazioni, poichè non sono misurabili, sappiamo nondimeno che l'una è più forte dell'altra; e tutti i dubbj, che Reid propone su di questa materia, sono già perfettamente dileguati.

§ 148. Il P. Buffier scrive: « Come la volontà non « può condursi che a ciò che è *bene* e non a ciò che « è *male*; essa non può condursi che a ciò che è mi- « gliore, e non già a ciò che è men buono; il meno « buono relativamente al migliore essendo veramente « male. Perciò nella necessità di scegliere un grande « o un minor dolore, il minore è un bene, ed il grande « è un male. Or l'intendimento, nelle nostre delibe- « razioni, rappresenta (come si suppone) ciò che è « il migliore: la volontà dunque non può non con- « formarvisi.

« A queste difficoltà molti rispondono, che l'inten- « dimento, in verità, rappresenta necessariamente « l'oggetto che egli considera; ma che dipende dalla « volontà l'applicarlo ad un oggetto piuttosto che ad « un altro, o almeno d'impedire l'applicarvisi: di « questa maniera, dicono eglino, la volontà è sempre « patrona: sebbene essa non possa operare contro il « lume dell'intendimento, non dipende pertanto che « da lei d'impedirlo di aver questo lume, distraendolo « dal pensare ad una certa verità.

« Questa risposta non fa che allontanare la diffi- « coltà senza risolverla: perchè, finalmente, se la vo- « lontà si determina di allontanare l'intendimento dal « considerare una verità, bisogna che qualche lume « dell'intendimento abbia mostrato alla volontà, che « il migliore è di distornare il pensiere da questa ve- « rità. Da un'altra parte, la volontà non potendo « astenersi di seguire il migliore che le è mostrato « dall'intendimento, si troverà così, di esser ella de- « terminata, per necessità, a distrarre il pensiere dalla « verità in quistione. Queste difficoltà fanno temere, « che diversi filosofi, a forza di volere spiegare la na- « tura della libertà e della volontà, non facciano che « oscurarla per la loro stessa spiegazione.

« Eglino suppongono dunque, che appartiene al-
« l'intendimento di mostrare alla volontà il migliore,
« avanti la determinazione della volontà; ma il mi-
« gliore, molto sovente, nel punto di cui si tratta,
« non è tale che per disposizione stessa della volontà;
« la quale fa il migliore puramente a suo grado, per
« la determinazione che ella prende da sè stessa.

« Egli è vero, che quando la volontà si determina,
« l'intendimento dal suo lato giudica nello stesso
« tempo, che il tale oggetto è il migliore attualmente;
« ma senza che esso abbia preceduto la volontà, se
« ciò non è che per discovrirle ciò che è l'oggetto in
« sè nella sua natura reale, indipendentemente dal
« nostro intelletto e dalla nostra volontà, o dalle im-
« pressioni che possiamo riceverne. Se si pretende,
« che sotto diversi riguardi, l'intendimento rappre-
« senta un migliore da ciascun lato, egli è sempre
« vero che la volontà sceglie un lato piuttosto che
« l'altro; e per conseguenza un migliore in prefe-
« renza di un altro migliore. Allora quello a cui essa
« si determina diviene, relativamente alla sua scelta,
« ed attualmente, il *migliore assoluto* nelle circo-
« stanze. Ora l'intendimento non le ha rappresentato
« questo migliore assoluto, prima della sua propria e
« libera determinazione: la sola volontà è dunque
« quella che si determina fra due *migliori* (per così
« dire), e che fa per mezzo della sua scelta il mi-
« gliore assoluto. Parliamo giustamente: l'anima al-
« lora sceglie; e con uno stesso moto ella giudica mi-
« gliore ciò che ella sceglie. Ora in tanto che ella lo
« sceglie e che vi si porta, si appella *volontà;* in
« tanto che essa lo giudica *migliore*, chiamasi *inten-*
« *dimento*; queste differenze, che si pongono fra l'in-
« tendimento e la volontà, non essendo che diverse

« vedute di un moto dell'anima, il quale è lo stesso
« realmente, e che sotto diversi aspetti riceve diversi
« nomi (1). »

L'esposta dottrina del P. Buffier è falsa, perchè ripugnante a' fatti della coscienza. Si nega in essa qualunque influenza preponderante di motivi, antecedentemente alla determinazione della volontà: si riguarda una tale influenza come contraria alla libertà: si attribuisce finalmente alla volontà la forza di cambiare le relazioni evidentemente percepite fra le nostre idee, e la natura delle nostre impressioni; in poche parole, si attribuisce alla volontà un certo impero su la nostra facoltà di conoscere, che essa non ha; e così si confondono i fatti i più diversi dello spirito umano.

Un venditore, il quale ha in veduta di vender le sue merci al prezzo che gli si offre il più vantaggioso, non ha forse un motivo più forte, antecedentemente alla determinazione della volontà, di venderle al prezzo di cinquanta ducati piuttosto che al prezzo di ducati trenta? la volontà può forse far sì, che egli vegga trenta esser maggiore di cinquanta? Un compratore, il quale ha in veduta di comprar la merce di cui ha bisogno al minor prezzo possibile, non ha forse, antecedentemente alla determinazione della sua volontà, un motivo più forte di comprar quella che gli si dà al prezzo di trenta ducati piuttosto che l'altra di egual qualità, che non può avere se non al prezzo di ducati cinquanta? Un viaggiatore non può avere, volendo giungere ad un determinato luogo, un motivo più forte antecedentemente alla determinazione della volontà, di scegliere la via più breve? la volontà può essa posseder la forza di fare apparire all'intelletto,

(1) Op. cit., 3 p., c. IV.

che la linea curva sia più breve della linea retta? Generalmente chi ha in veduta il conseguire un fine non può egli avere, antecedentemente alla determinazione della volontà, un motivo più forte di scegliere per conseguirlo il mezzo che l'intendimento riconosce il più idoneo? Negar questi fatti è un negare i risultamenti più chiari dell'esperienza interiore, per sostituirvi i fantasmi della propria immaginazione. Un cibo, una bevanda, un oggetto sensibile, quale che siasi, non può esser forse, antecedentemente alla determinazione della volontà, più piacevole di un altro?

Perchè l'ammalato sceglie, per acquistar la sanità, un medicamento molto disgustoso, un tal medicamento, perderà forse, mediante questa scelta, la sua amarezza, e sarà cambiato in una bevanda molto grata al palato? La sana filosofia non riconosce questa forza prodigiosa nella volontà; ella riconosce la destinazione del desiderio dalla volontà; ella ammette i desiderj che procedono la determinazione della volontà, e che dispongono ad operare; ella riconosce l'influenza delle passioni, delle idee associate delle abitudini; ella ammette un certo impero della volontà su la facoltà di conoscere; ma non l'estende al di là dei giusti limiti.

Date ad un aritmetico più numeri, per farne l'addizione: dipenderà dalla sua volontà il farne, o il non farne l'addizione; ma, determinandosi a farla, non dipenderà dalla sua volontà, che il risultamento sia questo piuttosto che un altro. La volontà ha un impero su l'esercizio delle diverse funzioni della nostra facoltà di conoscere; ma non lo ha certamente su i risultamenti di questo esercizio.

Non si debbono confondere, e ridurre sotto una stessa categoria i fatti più diversi dello spirito umano: *io conosco, ciò mi piace o mi diletta; io desidero;*

tutti questi fatti sono affatto diversi dal fatto: *io voglio;* fa d'uopo distinguere nello spirito umano i fatti della sensazione, quelli dell'intelligenza, ed i fatti liberi della volontà, e stabilire le vere relazioni che si trovano fra di essi. La volontà può dirigere l'intelletto nelle sue funzioni; ma i risultamenti di queste funzioni sono necessarj ed indipendenti dalla volontà. Pretendere che non vi sia un migliore per lo spirito, antecedentemente alla determinazione della volontà, è un dare alla volontà una forza chimerica, che l'esperienza smentisce. Io non ripeto ciò che ho detto ne' § antecedenti circa l'influenza e la preponderanza de' motivi tanto di quelli della stessa natura, che di quelli di natura diversa; io credo che un filosofo di buona fede troverà incontrastabili le mie ragioni, e sentirà senza dubbio alcuno la falsità della dottrina esposta del P. Buffier.

Aggiungo, che gli avversarj, invece di combattere con successo il fatalismo, prestano, colla loro falsa dottrina su la libertà, le armi al fatalismo, acciò rimanga vittorioso nella pugna. In effetto, è impossibile negare l'influenza de' motivi preponderanti nella nostra volontà: il negarla eccita il ridicolo nel fatalista, ed in ogni uomo di buon senso. Ora, ammettendo, come fanno gli avversarj, l'incompatibilità di questa preponderanza di motivi coll'esistenza della libertà, si dà a' fatalisti per vinta la causa che eglino sostengono.

§ 149. L'opinione che combatto non è stata particolare al P. Buffier: essa è stata eziandio insegnata da King, arcivescovo di Dublino, nella sua opera dell'*origine del male*. Leibnizio, avendo fatto delle osservazioni su quest'opera, ha combattuto la opinione di cui io parlo.

Io trascriverò qui alcune osservazioni del filosofo Alemanno:

« Si obbietta che gli uomini non possono sperar la « felicità, se la volontà non può esser mossa che dalla « rappresentazione del bene e del male. Ma questa ob- « biezione mi sembra nulla, di una perfetta nullità, ed « io credo che si avrebbe molta pena ad indovinare « qual colore le si è potuto dare. Ancora ragionasi per « questo effetto della maniera la più sorprendente del « mondo; cioè che la nostra felicità dipende dalle cose « esterne, se ella dipende dalla rappresentazione del « bene o del male. Ella non è dunque affatto in nostro « potere, dicesi, perchè noi non abbiamo alcun motivo « di sperare che le cose esterne si porranno di accordo « per piacerci. Questo argomento zoppica in tutti i « piedi: *esso non ha alcuna forza nella conseguenza*: « *si potrebbe accordar la conclusione*: *l'argomento* « *può essere rivolto contro l'autore*. Cominciamo da « questa *ritorsione*, la quale è facile. Perchè gli uo- « mini sono eglino più felici o più indipendenti dagli « accidenti della fortuna per questo mezzo, o perchè « si attribuisce loro il vantaggio di scegliere senza mo- « tivo, soffriranno eglino meno i dolori corporali? « Hanno eglino un minor pendio per i beni veri o ap- « parenti, minor timore de' mali veri o immaginarj? « sono eglino meno schiavi della voluttà, dell' ambi- « zione, dell' avarizia? sono eglino meno sospettosi? « meno invidiosi? Sì, dirà il nostro abile Autore, io « lo proverò per una maniera di calcolo o di valuta- « zione. Io avrei amato meglio che egli l'avesse pro- « vato per mezzo dell'esperienza: ma vediamo questo « calcolo. Supposto che per mezzo della mia scelta, la « quale fa che io dia della bontà, relativamente a me, « a ciò che io scelgo; io do all'oggetto scelto sei gradi

« di bontà, e che vi erano prima due gradi di male
« nel mio stato: io diverrò in un istante e facilmente
« felice, perchè io avrò quattro gradi di profitto o di
« bene franco. Ecco ciò che è bello, senza dubbio; ma
« per disgrazia esso è impossibile. Perchè qual mezzo
« di dare questi sei gradi di bontà all'oggetto? Per
« tale cosa ci sarebbe necessaria la potenza di cam-
« biare il nostro gusto o le cose, secondo il nostro be-
« neplacito. Ciò sarebbe, presso a poco, come se io
« potessi dire efficacemente al piombo, Tu sarai oro;
« alla selce, Tu sarai diamante; o almeno voi mi fa-
« rete lo stesso effetto. O ciò sarebbe, come si spiega
« il passo di Moisè, che sembra dire che la manna del
« deserto aveva il gusto che gl' Isdraeliti (carnali) le
« volevano dare. Eglino non avevano che dire al loro
« *Gomor*, tu sarai cappone, tu sarai pernice; ma se
« io son libero di dare questi sei gradi di bontà all'og-
« getto, non mi è forse permesso di dargliene di più?
« Io penso che si. Ma se ciò è, perchè non daremo
« noi all'oggetto tutta la bontà immaginabile? Perchè
« non anderemo a venti ed a quattro carati di bontà?
« E per questo mezzo eccoci già pienamente felici mal-
« grado gli accidenti della fortuna: che venga il vento,
« che venga la grandine, che venga la neve; noi non
« ci cureremo di nulla; noi saremo sempre al coverto
« de' casi fortuiti. E l'autore accorda, che questa po-
« tenza surmonta tutti gli appetiti naturali, e non può
« essere surmontata da alcuno di essi; ed egli la con-
« sidera come il più solido fondamento della felicità.
« In effetto, come nulla vi è che possa limitare una
« potenza sì indeterminata come quella di scegliere
« senza motivo, e di dare all'oggetto qualche bontà
« per mezzo della scelta, egli bisogna o che questa
« bontà superi infinitamente quella che gli appetiti na-

« turali cercano negli oggetti, poichè questi appetiti e
« questi oggetti sono limitati, laddove questa potenza
« è indipendente; o almeno egli bisogna che questa
« bontà che la volontà dà all'oggetto scelto, sia arbi-
« traria, e tale quale ella lo vuole. Perchè donde si
« prenderebbe la ragione de' limiti, se l'oggetto è pos-
« sibile, se esso è nella potenza di colui che vuole, e
« se la volontà gli può dare la bontà che esso vuole
« indipendentemente dalla realtà e dalle apparenze?
« Egli mi sembra, che ciò può bastare per rovesciare
« una ipotesi sì precaria, ove vi è qualche cosa simile
« a' Conti delle Fate *optantis isthaec sunt non inve-*
« *nientis*. Egli resta dunque troppo vero, che questa
« bella finzione non saprebbe renderci più esenti dai
« mali; e noi vedremo più basso, che quando gli uo-
« mini si mettono al di sopra di certi appetiti o di
« certe avversioni, ciò avviene per mezzo di altri ap-
« petiti, che hanno sempre il loro fondamento nella
« rappresentazione del bene e del male. Io ho detto
« ancora, *che si poteva accordare la conclusione del-*
« *l'argomento*, che porta, non dipendere assolutamente
« da noi l'esser felici, almeno nello stato presente della
« vita umana: perchè chi dubita, che noi non siamo
« soggetti a mille accidenti, che la prudenza umana
« non saprebbe evitare? Come potrò io impedire l'es-
« sere inghiottito da un tremuoto con una città, ove
« io fo la mia dimora, se tale è l'ordine delle cose?
« ma finalmente io posso ancora negar la conseguenza
« nell'argomento, il quale porta che se la volontà non
« è mossa che dalla rappresentazione del bene e del
« male, egli non dipende da noi di esser felici. La con-
« seguenza sarebbe buona, se non vi fosse Dio, se tutto
« fosse governato da cause brute: ma Dio fa che per
« esser felici, egli basta di esser virtuosi. Così se l'a-

« nima segue la ragione, e gli ordini che Dio le ha « date, eccola sicura della sua felicità, sebbene ella non « la possa sufficientemente trovare in questa vita (1). »

Le addotte ragioni sono senza replica.

Se non si sapesse non esservi stato paradosso, che non sia stato insegnato da qualche filosofo, si stenterebbe a credere che vi sia chi attribuisce alla volontà umana la potenza di cambiare la natura delle cose. Il P. Buffier è stato uno dei primi, fra i moderni filosofi, che ha portato al di là de' giusti limiti la dottrina del senso comune. E pure, chi il crederebbe, è egli uno di coloro, che insegna su la libertà umana una dottrina contraria al senso comune stesso che egli difende. Tutti gli uomini generalmente credono la forza preponderante de' motivi, antecedentemente alla determinazione della volontà. Tutti gli uomini argomentano dalle disposizioni del cuore di un uomo, dalla natura della sua passione dominante, dallo stato delle sue conoscenze, dalle sue opinioni e da'suoi errori, qual sarà la sua condotta in certe date circostanze: tutti gli uomini adunque son persuasi della influenza de' motivi su la determinazione della volontà. Su questa persuasione sono stabilite le pene, sono promessi de' premj da' legislatori. Che cosa sono mai queste pene, che cosa sono questi premj, se non de' mezzi di eccitare nell'animo degli uomini de' desiderj di allontanarsi da certe date azioni, e di eseguirne certe altre? Perchè l'oratore mostra a' giudici la giustizia della sua causa; perchè cerca di eccitare nell' animo loro la compassione o lo sdegno verso coloro che difende o che accusa? Negando l'influenza de' motivi su i nostri atti liberi, si viene

(1) Remarques sur le livre de l'Origine du Mal., n. 18.

in conseguenza a negare l' utilità dell' istruzione e di qualunque educazione: ora tutti gli uomini credono l' utilità dell' istruzione e dell' educazione: tutti son dunque persuasi dell' influenza de' motivi su i nostri voleri. Da un'altra parte, tutti gli uomini son persuasi dell'esistenza della libertà: eglino dunque credono che l' influenza de' motivi della quale parliamo non ripugna affatto all' esistenza della libertà.

L' esperienza interiore c' insegna, che nelle determinazioni della volontà lo stato antecedente dello spirito ci dà una disposizione alla determinazione. Se lo spirito, osservo con Reid stesso, fosse sempre in una completa indifferenza senza eccitamento, senza motivo nè ragione per operare o per non operare, per seguire il tal cammino o il tale altro, la nostra attività non avendo alcuno scopo da conseguire, nè regola per dirigere i suoi moti, sarebbe stata un presente inutile, noi resteremmo interamente oziosi, senza aver giammai la volontà di fare alcuna cosa, o i nostri doveri diverrebbero assolutamente insignificanti e futili, non avendo il carattere nè della follia, nè della sapienza, nè del vizio, nè della virtù. Egli è evidente, che nella costituzione dello spirito umano vi sono diversi principj di azioni appropriati alla nostra condizione su la terra.

Questi principj di azione sono involontarj: essi sono desiderj primitivi, e l'intelletto, generalmente considerato. Le passioni non sono che desiderj violenti.

L'uomo nello stato attuale della sua morale esistenza potrebbe egli operare, e menar la vita mosso solamente da' desiderj, e senza essere agitato da passione alcuna? Io credo di dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongasi che un individuo del genere umano sia solamente occupato a soddisfare i bi-

sogni primitivi della propria conservazione; che egli travagli a provvedersi di che soddisfare la sua fame e la sua sete, ed a guarentirsi dalle impressioni dolorose de' corpi che lo circondano, che egli abbia una compagna del talamo: io posso ben concepire, che costui menerà la sua vita mosso da' soli desiderj; e che il tumulto degli affetti sarà lungi dal suo cuore. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell'uomo, non lascia di essere in alcuni luoghi ed in alcuni tempi esistente. In un tale stato io non concepisco nell'uomo altri mobili, i quali spieghino la loro influenza su la volontà, se non che i desiderj primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale; egli vive e muore a sè solo; ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo.

Supponiamo ora, che alcuni de' desiderj primitivi divengano passioni, è necessario di supporre che uno o più desiderj divengano passione. Nel primo caso l'uomo avrà un piano o sistema di condotta a cui si riporterà nella scelta delle cose che dee ricercare. Egli eserciterà una influenza notabile, felice o funesta, su i suoi simili: egli farà de' passi verso il suo moral perfezionamento, o de' passi in direzione contraria. Se poi l'uomo sarà agitato da più passioni, fa d'uopo considerare due casi: o queste passioni sono convergenti, ed allora maggiormente l'uomo serberà l'unità nel piano della sua condotta. La passione della gloria, per cagion d'esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella del patriotismo per muover la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta secondo

che l'una sarà più dominante su l'altra; e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l'uomo animato da una passione dominante: se l'amore che egli avrà per l'oggetto della sua passione sarà maggiore dell'amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte.*

L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca e la romana ce ne somministrano molti esempj.

> Ami tanto la vita, e sei Romano?
> In più felice etade agli avi nostri
> Non fu cara così. Curzio rammenta,
> Decio rimira a mille squadre a fronte,
> Vedi Scevola all'ara, Orazio al Ponte;
> E di Cremera all'acque,
> Di sangue e di sudor bagnati e tinti,
> Trecento Fabi, in un sol giorno estinti (1).

La storia de' Maccabei nel Vecchio Testamento e quella de' Martiri della Chiesa nel Nuovo ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della Religione se non che un uomo animato dalla forte passione della gloria di Dio e del Redentore divino? Senza passioni forti nulla vi sarebbe di eminentemente grande e sublime nelle imprese degli uomini, sia in bene, sia in male.

I desiderj e le passioni non son mica il principio efficiente de' nostri voleri: essi ne sono gli eccitamenti e le disposizioni; ma l'uomo rimane libero sotto la loro impressione; e se egli si risolve di esercitare il suo im-

(1) Metastasio, Catone in Utica.

pero su le passioni medesime, rivolgendo il pensiere sia su i mali che derivano dal seguire la propria passione, sia su i beni di cui il suo dominio lo priva, egli giunger può a cambiare i moti dell'anima: ciò che lo toccava e lo commoveva molto, lo toccherà e lo commoverà meno, o di un'altra maniera. Egli si forma così un altro cuore, e sperimenta delle altre affezioni. Può l'uomo allontanare la sua attenzione dall'oggetto della sua passione, e perciò quasi annientare la sua impressione: egli può dirigere l'attenzione sul lato opposto, e così modificare e cambiare nel suo principio la forza della passione e del motivo che lo sollecita.

Ma, dice il P. Buffier, questa distrazione dell'attenzione dall'oggetto della passione, e questa direzione del pensiere altrove, è un effetto della nostra volontà, e questa ha bisogno di un motivo per volerla. Io ne convengo, e soggiungo che ciò prova due fatti insieme, cioè l'influenza dei motivi su la nostra volontà, e la libertà della stessa sotto questa influenza.

Fa d'uopo distinguere nello spirito umano lo stato passivo dallo stato attivo. Lo stato passivo precede, ed è la condizione e la disposizione allo stato attivo. I motivi appartengono allo stato passivo, e le determinazioni della volontà allo stato attivo.

« § 150. Io convengo, che tutti gli esseri sono e deb-
« bono essere sommessi all'influenza de' motivi; ma
« l'influenza de' motivi è di una natura interamente
« diversa da quella delle cause efficienti. I motivi non
« sono nè cause nè agenti: essi suppongono una causa
« efficiente, e senza di essa nulla possono produrre ....
« I motivi possono dunque influire su l'azione, ma essi
« non operano: si possono paragonare ad un avviso,
« ad una esortazione, che lasciano all'uomo che li ri-
« ceve tutta la sua libertà, perchè un avviso è dato

« invano se il potere di fare o di non fare non è esi-
« stente. Similmente i motivi suppongono nell'agente
« la libertà, altrimenti non avrebbero alcuna influenza.

Io ammetto questa dottrina di Reid.

« Gli esseri ragionevòli secondo che hanno maggior
« sapienza e moralità, la loro condotta offre maggior
« conformità co' motivi superiori delle nostre deter-
« minazioni. Un essere ragionevole, che opera altri-
« menti, abusa della sua libertà. In tutti i casi che
« presentano la scelta fra il bene ed il male, il giusto
« e l'ingiusto, un essere perfetto sceglierà infallibil-
« mente il giusto ed il bene. Nel fondo, ciò non è quasi
« che una proposizione identica; perchè sarebbe una
« contradizione il dire che un essere perfetto opera di
« una maniera ingiusta ed irragionevole. Ma dire, che
« egli non opera liberamante, perchè fa sempre ciò che
« è il meglio, è dire, che il buon uso della libertà di-
« strugge la libertà, e che la libertà non consiste che
« nel suo abuso.

« La perfezione morale di Dio non consiste nell'im-
« potenza di fare il male; altrimenti, come osserva giu-
« stamente il dottor Clarke, noi non avremmo mag-
« gior motivo di ringraziarlo della sua bontà che della
« sua eternità o della sua immensità: ma Dio è per-
« fetto, perchè, avendo la potenza e la potenza irresi-
« stibile di far tutto, egli non l'impiega che all'adem-
« pimento di ciò che vi è di migliore e di più saggio.
« Essere sommesso alla necessità è non avere alcuna
« potenza, perchè potenza e necessità sono due pro-
« prietà contradittorie. Noi conveniamo dunque, che
« i motivi esercitano un' influenza; ma una influenza
« simile a quella di un avviso o di una esortazione,
« che, lungi di essere incompatibile colla libertà, la
« suppone. »

Io adotto eziandio ben volentieri questa seconda osservazione di Reid. Io osservo solamente, che la proposizione: *Un essere saggio non opera di una maniera ingiusta ed irragionevole*, è una proposizione identica e necessaria, intesa nel *senso composto*, non già nel *senso diviso*, secondo parlano i logici. *Un essere saggio restando saggio non opera di una maniera ingiusta ed irragionevole.* Ma un essere saggio può abusare della sua libertà, e fare un' azione contraria alle regole della vera sapienza. Egli può fare ciò senza negare alcuna delle sue credenze, ma sedotto da alcune attrattive di piacere, o dal timore di qualche male. Tale fu il caso di S. Pietro.

Similmente un uomo vizioso, e che vive abitualmente sotto la tirannia della sua viziosa passione, durando in questo stato, non opererà in senso contrario alla direzione della sua passione, ma egli può rientrare nella retta strada, ed abbandonare il vizio: egli può tenere una condotta interamente opposta a quella che ha tenuto. Tale è il potere dell' umana libertà.

« Giammai non si dimostrerà, che nel caso di un
« motivo unico, questo motivo dee necessariamente
« determinar l' azione.

Convengo eziandio di questa osservazione. Noi facciamo molte azioni spinti da un motivo unico, ed abbiamo la coscienza di farle liberamente.

Il motivo di conservar la vita ci spinge quotidianamente a mangiare, e ad altre funzioni necessarie a vivere.

« Sovente uno scopo di qualche importanza può es-
« sere egualmente attinto da mezzi differenti: in tale
« circostanza colui che vuole il fine non trova la me-
« noma difficoltà di arrestarsi ad uno di questi mezzi,
« sebbene egli sia fermamente convinto, che il mezzo

« preferito non aveva alcun titolo a questa preferenza.

« Pretendere che questo caso non può giammai presentarsi è un contradire l'esperienza del genere umano. Sicuramente un uomo, che dee pagare una guinea, può possederne dugento di ugual valore per colui che dona e per colui che riceve; e tutte egualmente proprie al fine che si tratta di conseguire: dire che in simil caso il debitore non potrebbe pagare il suo creditore, sarebbe una pretensione ancora più stravagante; ed intanto ella avrebbe in suo favore l'autorità di alcuni scolastici, i quali hanno sostenuto, che fra due masse di fieno perfettamente uguali, un asino resterebbe immobile e perirebbe di fame.

« Se un uomo non potesse operare senza motivo, egli non possederebbe alcuna potenza; perchè i motivi non sono in nostro potere, e colui che nulla può su di un mezzo necessario, nulla può sul fine.»

Nel caso di cui si tratta l'uomo non opera senza motivo. Egli dà al suo creditore una guinea perchè desidera di pagarlo: egli gli dà fra tante guinee di ugual valore una di esse senza scegliere, perchè conosce che essa è un mezzo idoneo per conseguire il suo fine, e perchè è convinto che niun' altra è un mezzo più idoneo di questa. E qui bisogna distinguere due casi: uno è quello in cui si offre un mezzo idoneo di questo; e l'altro è quello in cui si offre un mezzo idoneo: ed insieme si conosce, che non ve ne sono di maggior idoneità: nel primo caso l'uomo si determinerà certamente pel mezzo il più idoneo; e nel secondo si determinerà pure pel mezzo più idoneo; ma la maggiore idoneità nel primo caso sarà *positiva*, nel secondo sarà *negativa*. Essa sarà nel primo caso espressa dalla seguente proposizione: *Il mezzo A, è più idoneo del mezzo B*; nel secondo dalla seguente proposizione: *Il*

mezzo A non è più idoneo di qualunque altro, e qualunque altro non è più idoneo del mezzo A.

Io non saprei dire altro su di questa quistione. Ma io non lascerò di trascrivere le riflessioni di Bayle, e quelle di Leibnizio su l'Asino di Buridano. Giovanni Buridano è stato uno de' più rinomati filosofi del decimoquarto secolo, e fu professore a Parigi. Si narra, che egli abbia supposto un asino affamato fra due bacini di avena perfettamente eguali, che facessero eguali impressioni su le sue facoltà; o pure questo asino egualmente spinto dalla fame e dalla sete, ed avendo avanti di esso un bacino di avena ed una scodella di acqua, che facessero una eguale impressione su i suoi organi.

« Io ho creduto per molto tempo, che l'Asino di « Buridano non era altra cosa che un esempio che Bu« ridano aveva dato della dipendenza in cui le bestie « vivono riguardo agli oggetti dei sensi. Coloro che « sostengono il libero arbitrio propriamente detto, am« mettono nell'uomo una potenza di determinarsi o « dal lato diritto o dal lato sinistro, anche nel caso « che i motivi sono perfettamente eguali dalla parte « de' due oggetti opposti; perchè eglino pretendono che « l'anima nostra può dire, senza avere altra ragione « che quella di fare uso della sua libertà: *Io amo me« glio questo che questo, sebbene io nulla vegga di « più degno nella mia scelta in questo che in que« sto*. Ma eglino non danno alcuna forza alle bestie « brute: eglino dunque suppongono, che queste non « potrebbero determinarsi alla presenza di due oggetti, « che le tirerebbero egualmente l'uno da un lato e « l'altro dall'altro; che per esempio, un asino molto « affamato morrebbe di fame fra due bacini di avena, « che agirerebbero ugualmente su le sue facoltà; per« chè non avendo alcuna ragione di preferire l'uno al-

« l'altro, esso resterebbe immobile come un pezzo di
« ferro fra due calamite della stessa forza. La stessa
« cosa accaderebbe se la fame e la sete lo pressassero
« egualmente, e che esso avesse avanti di sè un ba-
« cino di avena ed una scodella d'acqua, che faces-
« sero eguale impressione su i suoi organi. Esso non
« saprebbe da dove incominciare, e se mangiasse pri-
« ma di bevere, bisognerebbe che la sua fame fosse
« più debole di quella della sete: il che è contro la sup-
« posizione. *Buridano* si serviva di questo esempio per
« mostrare, che se un motivo esterno non determina
« le bestie, la loro anima non ha la forza di scegliere
« fra due oggetti eguali.

« Un asino affamato, ed attirato egualmente da due
« misure di avena, e restando immobile per questa
« eguale attrazione, sembra un caso fisicamente im-
« possibile.

« Egli mi è venuto da poco tempo un altro pensiere;
« ciò è che l'Asino di Buridano era un sofisma, che
« questo filosofo proponeva come una spezie di dilem-
« ma, affinchè qualunque cosa gli si rispondesse, egli
« ne tirasse delle conclusioni imbarazzanti. Egli sup-
« poneva o un asino molto affamato fra due misure di
« avena della stessa forza, o un asino pressato egual-
« mente dalla sete o dalla fame fra una misura di avena
« ed una scodella d'acqua, che agissero egualmente
« su i suoi organi. Avendo fatto questa supposizione,
« egli domandava: *Che cosa farà questo asino?* Se
« gli rispondeva, *Esso morirà di fame fra due mi-
« sure di avena, Esso morrà di sete e di fame avendo
« insieme presso di sè del cibo e dell'acqua*. Ciò sem-
« brava assurdo: egli poteva dunque mettere i derisori
« dal suo lato contro colui che gli avrebbe fatto que-
« sta risposta. Che se gli si rispondeva: Questo asino non

« sarà tanto bestia da lasciarsi morir di fame e di sete
« in una tale situazione: *dunque*, concludeva egli, *esso*
« *si volgerà da un lato piuttosto che dall'altro, seb-*
« *bene nulla lo spinga più fortemente verso questo*
« *lato che verso l'altro: esso è dunque dotato di li-*
« *bero arbitrio: o pure può avvenire, che di due*
« *pesi in equilibrio, l'uno faccia rimuovere l'altro.*
« Queste due illazioni sono assurde: non rimaneva
« dunque se non che rispondere, che l'asino si tro-
« verebbe spinto più fortemente da uno degli oggetti;
« ma ciò era un rovesciare la supposizione, e così Bu-
« ridano guadagnava il processo in qualunque maniera
« che si rispondeva alla sua domanda.

« Spinoza non parla dell'asino; ma dell'asina di Bu-
« ridano, ed egli approva senza finzione, che un uomo
« il quale sarebbe nel caso di questo asino morrebbe di
« fame e di sete... Per dirlo passando, il parere di
« Spinoza è molto mal fondato, perchè vi sono per
« lo meno due vie, per le quali l'uomo si può svilup-
« pare da' lacci dell'equilibrio. L'una è quella che io
« ho già allegata, ed è, che per lusingarsi della piace-
« vole immaginazione, che egli è il patrone presso di
« sè, e che non dipende affatto dagli oggetti, egli fa-
« rebbe questo atto: *Io voglio preferir questo a que-*
« *sto perchè mi piace di far così*: ed in tal caso ciò
« che lo determinerebbe non sarebbe preso dall'og-
« getto: il motivo non sarebbe tirato che dalle idee
« che hanno gli uomini delle loro proprie perfezioni
« o delle loro facoltà naturali. L'altra via è quella
« della sorte o del caso. Si dà ad un uomo il decidere
« su la precedenza di due donne: egli niente trova in
« esse che lo determina; intanto se fosse assolutamente
« necessario di far passare l'una prima dell'altra, egli
« farebbe ciò decidere dalla sorte. Egli farebbe la stessa

« cosa a riguardo di due cortigiane, con cui vorrebbe
« divertirsi; ma senza volere indicare alcuna ombra
« di preferenza. La sorte deciderebbe da dove egli co-
« mincerebbe: l'equilibrio nol farebbe rimanere nel-
« l'inazione, come Spinoza lo pretende. Se ne tro-
« verebbe il rimedio. (1)..»

Nell'articolo riportato il caso dell'equilibrio si considera relativamente a' bruti, i quali giustamente si riguardano come privi di libero arbitrio; poichè questo non compete che agli esseri intelligenti, non già agli esseri che sono sensitivi solamente; e si considera riguardo all'uomo, essere intelligente e ragionevole. Riguardo all' uomo, Bayle pretende, che i difensori del libero arbitrio sostengono, che nel caso di beni uguali l'uomo può determinarsi a qualunque di essi, e che Spinoza s'inganna pretendendo il contrario. Ora in questo caso di equilibrio non può dirsi, come io ho osservato di sopra, che l'uomo operi senza motivo: il fine che egli ha in veduta, la conoscenza dell' uguale idoneità de' mezzi pel dato fine, sono de' motivi sufficienti affinchè egli operi. L' esempio addotto da Bayle, che l'uomo può dire in sè stesso: *io voglio preferir questo a questo, perchè mi piace di far così*, prova l'esistenza de' motivi de' quali ho parlato: l' uomo può voler muovere il suo braccio verso destra e verso sinistra, e ciò col fine di provare che egli è libero di volere ciò: egli ha dunque il fine di manifestare la sua libertà; ora per manifestarla nel moto del suo braccio egli può incominciare a muoverlo tanto verso destra che verso sinistra: il moto verso destra è un mezzo egualmente idoneo per tal manifestazione che il moto verso sinistra: egli può dunque incominciare a muo-

(1) Dict., ecc., Art. Buridan, Remarque C.

vere il suo braccio prima verso destra e poi verso sinistra, o prima verso sinistra e poi verso destra. Questo esempio ed altri simili non provano affatto, nè che i motivi non hanno alcuna influenza su la volontà, come pretendono alcuni esagerati difensori del libero arbitrio, nè che questa influenza sia necessitante, come pretendono i fatalisti.

Leibnizio ha pensato, che vi è nell'uomo una libertà di contingenza o in qualche maniera d'indifferenza, posto che s'intenda per *l'indifferenza*, che nulla ci necessita nè per l'uno nè per l'altro partito; ma che non vi è giammai *indifferenza di equilibrio*; cioè ove tutto sia perfettamente eguale da una parte e dall'altra, senza che vi sia maggiore inclinazione verso di un lato. Una infinità di grandi e di piccoli moti interni ed esterni concorrono con noi di cui il più sovente non ci accorgiamo; ed allora che si sorte da una camera vi sono tali ragioni che ci determinano a mettere un tal piede avanti senza che vi si rifletta. Tutto ciò si accorda perfettamente colle massime dei filosofi i quali insegnano, che una causa non saprebbe « agire senza avere una disposizione all'azione; e questa disposizione è ciò che contiene una predeterminazione, sia che l'agente l'abbia ricevuta dal di « fuori, o che egli l'abbia avuta in virtù della sua « propria commissione anteriore. Ciò fa eziandio, che « *il caso dell'asino di Buridano fra due prati* egual« mente portato all'uno ed all'altro, è una finzione « che non saprebbe aver luogo nell'universo, nell'or« dine della natura, sebbene il signor Bayle sia di un « altro sentimento: se il caso fosse possibile, bisogne« rebbe dire, che esso si lascerebbe morir di fame; « ma nel fondo la questione è su l'impossibile... vi « saranno sempre molte cose nell'asino e fuor dell'a-

« sino, sebbene esse non ci appariscano, che lo deter-
« mineranno ad andare da un lato piuttosto che dal-
« l'altro. E sebbene l'uomo sia libero, ciò che l'asino
« non è, non lascia, per la stessa ragione, di esser vero
« che nell'uomo eziandio il caso di un perfetto equili-
« brio fra due partiti è impossibile, e che un Angiolo,
« o Dio almeno potrebbe sempre rendere ragione del
« partito che l'uomo ha preso, assegnandone una causa
« o una ragione inclinante, che l'ha portato veramente
« a prenderlo; sebbene questa ragione sarebbe sovente
« molto composta, ed a noi stessi inconcepibile, per-
« chè l' incatenamento delle cause legate le une colle
« altre va lontano (1). »

Qualunque di queste opinioni che si adotti, la dottrina da me insegnata su la libertà non ne è debilitata in alcun modo. Se si vuole che il caso di un perfetto equilibrio sia impossibile, ciò non pregiudica l'influenza disponente e non necessitante de' motivi; se si vuole, che questo caso sia possibile, io ho mostrato, che l'uomo non rimane nell'inazione come impudentemente asserisce Spinoza, ma che egli ha de' motivi sufficienti per operare. Quello che mi sembra certo si è, che il caso in cui si presentino all'uomo, che ha in veduta un fine, de' mezzi che egli giudica egualmente idonei per conseguirlo è un caso reale, e ciò sebbene si possa addurre qualche ragione, perchè l'uomo si serva di uno di questi mezzi piuttosto che dell' altro. Io, per cagione di esempio, debbo fra tante piastre prenderne una, per pagare un mio creditore: è incontrastabile, che io conosco l' eguale idoneità di queste monete per conseguire il mio fine; ma supponiamo che io sia nelle tenebre, e che ponga la mano nella borsa per prender

(1) Thèodicée, 1 part. I, 46 e 49.

la moneta, io prenderò quella che il moto volontario della mia mano incontrerà la prima; questo incontro è, se si vuole, la ragione, per la quale io ho preso questa moneta piuttosto che l'altra, la quale è di ugual valore: supponiamo inoltre, che io stenda il mio sguardo su di una tavola, ove son poste le monete di cui parlo, lo sguardo non può esser colpito egualmente da ciascuna moneta: una lo colpirà maggiormente, ed io prenderò questa, senza esitare: in tal caso questo incontro dello sguardo, che può riguardarsi come casuale, sarà la ragione per la quale io prendo questa moneta piuttosto che un' altra. Credo dunque doversi distinguere due specie di motivi: alcuni sono *intrinseci* alla volontà, altri sono *estrinseci*; ne' primi si può trovare una maggiore idoneità pel conseguimento del fine; negli altri non vi è questa maggiore idoneità; e la ragione determinante, per parlare il linguaggio dei Leibniziani, è casuale e fuori della relazione de' mezzi col fine.

Io ho considerato l'influenza de'motivi su la volontà sotto tutti gli aspetti: l' ho considerata nel caso di conflitto fra motivi disuguali della stessa specie; l'ho considerata nel caso di conflitto fra motivi disuguali di specie diversa; l'ho considerata nel caso di un motivo unico; l' ho finalmente considerata, nel caso del preteso equilibrio. In tutti questi casi ho provato l' influenza disponente, e non necessitante de' motivi, ed ho distrutto, in conseguenza, le obbiezioni de' fatalisti contro la libertà. Mi rimane di dir qualche cosa su l'Origine dell' idea di necessità e su l'illazione che Hume deduce da questa idea.

§ 151. Nel § 137 ho riportato la dottrina di Hume su la *necessità*. Questo filosofo pretende, che le idee di *necessità* e di *causa* derivano unicamente dalla uni-

formità osservabile nelle opere della natura, donde risulta l'unione costante degli oggetti similari, e l'abitudine in cui siamo d'inferire l'esistenza degli uni dall'esistenza degli altri. Egli pretende ugualmente, che la stessa costanza osservandosi nelle operazioni degli uomini che si osserva ne' fatti della materia, ogni uomo applica l'istessa idea di necessità agli atti della volontà che applica alla materia. Questa dottrina presenta delle falsità palpabili, e getta il filosofo che l'ha insegnata in evidenti contradizioni.

In primo luogo Hume confonde la *necessità metafisica o assoluta* colla necessità *fisica* o colla costanza dell'ordine della natura: questa distinzione delle due necessità oltre di esser evidente, allora che si osservano le operazioni del nostro spirito, si stabilisce secondo gli stessi principj di Hume.

In secondo luogo, egli confonde l'uniformità e la costanza dell'ordine fisico, che si osserva nella natura materiale, colla similitudine delle proprietà della natura umana. Questi due errori fondamentali sono la causa de' suoi traviamenti nella dottrina della libertà. Fa d'uopo mostrar questi errori. La sana filosofia distingue due specie di giudizj, cioè i necessarj ed i giudizj contingenti. I primi sono identici o analitici; e perciò *a priori*. I secondi sono sintetici, e perciò *sperimentali o empirici*. *Il triangolo ha tre angoli. Il piombo è pesante.* Di questi due giudizj il primo è necessario: lo spirito non può negare il predicato del soggetto senza distruggere l'idea del soggetto. Non avviene lo stesso del secondo: io posso ben concepire un globo di piombo, il quale, sebbene non sia sostenuto, resti immobile, e non cada: io non attribuisco il cadere al piombo non sostenuto, perchè veggo che il piombo non sostenuto necessariamente cade; ma perchè l'e-

sperienza insegnami, che il fatto del piombo non sostenuto è seguito costantemente dalla caduta di questo corpo.

Io ho osservato nella mia opera Sulla Critica della Conoscenza, che lo spirito umano esegue due specie di sintesi fra le sue idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione*. Se unite insieme, io ho detto, le idee di tre linee rette in un certo modo, avrete l'idea complessa del triangolo rettilineo; la sintesi di queste tre idee in unità sintetica è una sintesi di composizione. Se dico 5 + 7 è 12, avrò una sintesi di composizione e di connessione insieme. Le nozioni di 5, di 7, e di *addizione* costituiscono la nozione complessa di 5 + 7. Questa nozione poi è in sintesi di connessione con quella di 12, poichè lo spirito vede che ponendo 5 + 7 si pone 12; e che non può non porsi 12.

Da ciò segue, che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee; che egli è necessitato di unirne alcune altre con sintesi di connessione, e nella impotenza di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le tre idee di tre linee rette in sintesi di composizione, e di far nascere così l'idea del triangolo rettilineo; ha la necessità di unire in sintesi di connessione per mezzo della nozione soggettiva *d'identità* la nozione di 5 + 7 con quella di 12; è nell'impotenza di unire con sintesi di connessione colla nozione della *identità* la stessa nozione di 5 + 7 con quella di 14: da questo modo diverso di operare dell'attività sintetica del nostro intelletto, hanno origine le nozioni di *possibilità intrinseca*, *di necessità assoluta*, *d'impossibilità intrinseca*. La prima è il potere che ha lo spirito di unire alcune idee; la seconda la necessità che ha di unirne

alcune altre; e la terza l'impotenza in cui egli si trova di unirne, con sintesi di connessione, alcune diverse. *Il possibile intrinseco* è un' idea complessa, che lo spirito ha il potere di formare; *l'assolutamente necessario* è un' idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire; *l'impossibile intrinseco* è una moltitudine d'idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in un'idea complessa; o un numero d'idee diverse, che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell'identità.

Queste due idee di necessità e d'impossibilità intrinseca sono due idee relative l'una all'altra; poichè la necessità assoluta consiste nell'impossibilità intrinseca dell'opposto. Così si dice: È assolutamente necessario, che $5 + 7$ sia 12; essendo intrinsecamente impossibile, che $5 + 7$ non sia 12.

La possibilità intrinseca dell'opposto, la quale è dove non è l'impossibilità intrinseca, costituisce *la contingenza*. Così, perchè io non vedo alcuna impossibilità intrinseca nel negare il peso ad un corpo, considero come intrinsecamente possibile che il corpo sia privo di peso, e riguardo perciò il giudizio: *il corpo è pesante* come contingente.

Il giudizio è un prodotto della sintesi, ma questo prodotto può racchiudere o una sintesi di composizione o una di connessione: nel primo caso il giudizio *è contingente;* nel secondo *è necessario.* Nel giudizio *necessario* lo spirito vede l'identità fra la nozione del soggetto e quella del predicato; e vede, in conseguenza, che, tolto il predicato, si distrugge la nozione del soggetto; perciò tutti i giudizi necessari, in ultima analisi, si risolvono nel principio di contradizione.

Nel giudizio *contingente* il predicato si trova aggiunto alla nozione del soggetto; tolto perciò il predi-

cato non si toglie la nozione del soggetto, e quindi il soggetto è concepibile senza il predicato.

L'ordine della natura si mostra a noi come costante, ed insieme come contingente. È dunque evidentemente falso, che noi prendiamo la nozione di *necessità* dalla costanza che osserviamo ne' fatti della materia. *L'Eclittica è inclinata all'Equatore:* è questa una verità contingente: da ciò segue la costante vicissitudine delle stagioni. Ma questa vicissitudine delle stagioni è contingente: se l'Eclittica, invece di essere inclinata all'Equatore, fosse parallela all'Equatore stesso, la vicissitudine delle stagioni di cui parliamo non avrebbe esistenza. È dunque un errore madornale il dire con Hume, che l'idea della *necessità* ha origine in noi dalla costante successione, che osserviamo negli oggetti similari della natura.

Ma noi diciamo, *il sasso non sostenuto necessariamente cade*: sembra dunque, che può dirsi con Hume, che noi riguardiamo come necessaria la successione di questi due fatti, cioè del sasso abbandonato a sè stesso e non sostenuto, e della sua caduta.

Non bisogna confondere le nozioni le più diverse fra di esse. *La necessità* può riguardarsi come opposta alla *contingenza*, e come opposta alla *libertà*. La necessità opposta alla contingenza è la *necessità assoluta o metafisica*. Ma la necessità opposta alla libertà può eziandio essere la contingenza priva d'intelligenza. Può chiamarsi questa specie di *necessità*, la quale consiste nella privazione della libertà, *necessità fisica*.

La libertà di un agente morale è il potere che egli esercita su le determinazioni della sua volontà. Se facendo una azione, l'agente aveva il potere di volerla e di non volerla, egli è stato libero in questa azione; ma se tutte le volte che egli opera volontariamente,

la determinazione della sua volontà è la conseguenza necessaria di qualche cosa involontaria nello stato del suo spirito o di qualche agente esteriore; in tal caso l'agente non è libero; egli non possiede la libertà di un agente morale; egli è lo schiavo della necessità. Per *necessità* in questo caso, io intendo la privazione di questa libertà morale.

Da ciò segue, che siccome la libertà morale suppone nell'agente, che la gode, l'intelligenza; così non può trovarsi nella materia che è priva d'intelligenza: la materia perciò si riguarda come soggetta nelle sue operazioni alla necessità, e può ben chiamarsi questa necessità della materia *necessità fisica*, e ciò per distinguerla dalla *necessità assoluta*, la quale è opposta alla contingenza.

Da ciò segue, che gli uomini riguardano le operazioni della materia come necessarie; non già per la costanza che in esse osservano; ma perchè riguardano la materia come priva d'intelligenza, e perciò di libertà. La necessità dunque opposta alla contingenza è la necessità assoluta: ma vi è una necessità fisica, la quale è opposta alla sola libertà: la contingenza degli esseri suppone la libertà della causa prima; ma non suppone mica la libertà negli stessi esseri contingenti; poichè questi possono essere privi d'intelligenza, e perciò di libertà. Così la contingenza dell'ordine dell'universo importa necessariamente la libertà nell'Autore Supremo di esso; ma non l'importa necessariamente in tutti gli anelli ed in tutti gl'istrumenti di questo ordine.

Tali sono le nozioni nette di *necessità* e di *libertà*; ed Hume ha tutto falsificato, non avendo conosciuto la vera origine di esse. Egli ha osservato una certa costanza nelle operazioni umane: questa costanza è

stata da lui cambiata in necessità; ed ha perciò negato la libertà umana. Sofisma infelice! la costanza di un ordine può stare insieme colla contingenza di questo ordine, e questa contingenza suppone necessariamente la libertà nell'Autore Supremo dell'Ordine. Tale è il caso dell'Ordine *fisico* nell'universo. La costanza di un ordine può eziandio stare insieme colla contingenza e colla libertà degli agenti di questo ordine. Tale è il caso dell'ordine *morale* nello stesso universo.

Per porre poi il signor Hume in contradizione con sè stesso, basta trascrivere i seguenti luoghi de' suoi Saggi su l'Intendimento.

« Tutti gli oggetti di cui la ragione umana si pro-
« pone la ricerca, si dividono naturalmente in due
« classi: la prima comprende *le relazioni delle idee;*
« e la seconda *le cose di fatto.* Alla prima apparten-
« gono tutte le proposizioni di geometria e di aritme-
« tica, tutte quelle, in una parola, che sono o intuiti-
« vamente, o dimostrativamente certe. Dire, che *il*
« *quadrato dell' ipotenusa è eguale a' quadrati dei*
« *cateti,* è esprimere una relazione fra alcune figure.
« Dire che *tre volte cinque sono uguali alla metà di*
« *trenta* è esprimerne una fra alcuni numeri. Le pro-
« posizioni di questo genere si scoprono per mezzi di
« semplici operazioni del pensiere, ed in nulla dipen-
« dono dalle cose esistenti nell'Universo. Sebbene non
« vi fosse nè circolo nè triangolo nella natura; i teo-
« remi dimostrati da Euclide non conserverebbero meno
« la loro *evidenza,* e la loro *eterna verità.* Non si sta-
« bilisce così la certezza delle *cose di fatto,* che com-
« pongono la seconda classe degli oggetti, su de' quali
« la ragione si esercita: per quanto grande esser possa
« questa certezza, ella è di una natura differente.

« *Il contrario di ciascun fatto* **resta sempre pos-**

« *sibile, e non potendo giammai implicare contradi-*
« *zione, lo spirito lo concepisce così distintamente,*
« *così facilmente, come se esso fosse vero e conforme*
« *alla realtà. Il Sole sorgerà, ed il Sole non sor-*
« *gerà, sono due proposizioni egualmente intelligi-*
« *bili, e non contraddittorie tanto l'una che l'altra.*
« *S'intraprenderebbe invano di dimostrar la falsità*
« *dell'ultima: se ella fosse dimostrativamente falsa,*
« *implicherebbe contradizione; e lo spirito non po-*
« *trebbe giammai rappresentarsela di una maniera*
« *distinta.*

« Vi ha egli al mondo una proposizione più intelli-
« gibile che il dire: Gli alberi fioriscono in decembre
« ed in gennajo, e sono spogliati ne' mesi di maggio
« e di giugno. Ora le cose intelligibili, le cose che si
« concepiscono distintamente non possono giammai im-
« plicare contradizione, e la loro falsità non è giam-
« mai dimostrabile, per mezzo di argomenti astratti,
« formati *a priori*. (1) »

Io abbandono Hume alle sue contradizioni, e passo a mostrare un altro suo errore. Nell' universo morale delle creature intelligenti si osserva certamente una certa costanza; ma questa non è tanta quanta è quella che si osserva nella materia, e nel regno degli animali bruti. L'anima de'bruti è ancora dotata di una certa specie di attività, che chiamiamo *spontaneità*; ma l'esercizio di questa non è niente simile alla deliberazione ed elezione, che si scorge nell'essere ragionevole: la spontaneità dei bruti è determinata invariabilmente e necessariamente dagli appetiti, e questi dall'azione degli oggetti. Da ciò nasce l'uniformità e la costanza delle operazioni dei bruti, nell'atto che le operazioni degli uomini presentano una

(1) Saggio quarto.

sorprendente varietà non solamente di secolo in secolo, ma eziandio di luogo a luogo. Nulla vi ha di arbitrario nelle operazioni de' bruti: esse sono una sequela necessaria della loro natura: esse sono perciò uniformi in tutti i luoghi ed in tutti i tempi.

L'uomo, al contrario, ha un impero su la natura: egli fa delle decomposizioni e delle combinazioni arbitrarie: egli aumenta la somma delle sue conoscenze; progredisce di secolo in secolo, e presenta nelle sue produzioni un' ammirabile varietà.

Gli animali bruti hanno de' segni naturali, con cui esprimono i loro sentimenti: ma un tale linguaggio è un effetto necessario della loro organizzazione, ed è, per questa ragione, universale ed invariabile: l'asino tedesco, per esempio, si esprime nello stesso modo in cui si esprime l'asino francese ed italiano: l'asino si esprime oggi nello stesso modo in cui si esprimeva ai tempi di Abramo. Ma qual varietà nel linguaggio arbitrario della parola da luogo in luogo, da secolo in secolo! La rondinella, il passero costruiscono tutti, e sempre allo stesso modo, i loro nidi, ed allevano tutti sempre allo stesso modo i loro parti. Ma qual varietà non si scorge nelle abitazioni, nelle vesti, ne' cibi degli uomini, e nella maniera di crescere e di allevare i loro bambini. Il lupo, la volpe, il gatto si avventano sempre nella stessa guisa sulla loro preda; ma il modo della guerra, che gli uomini si fanno al presente, non è lo stesso di quello, in cui guerreggiavano ne' primi tempi. Il Creatore ha dato a ciascuna specie degli animali bruti una natura propria per adempiere il fine che egli ha voluto; ed ha stabilito di più, che non fosse in potere di alcuna di esse di allontanarsi dal fine della sua natura. Per tal ragione, in tutte le specie degli animali bruti, gli animali sono oggi esattamente

ciò che sono stati e ciò che saranno in tutti i tempi: ma egli ha creato l'uomo intelligente e libero; ed ha perciò voluto, che la sorte futura di questo essere ragionevole dipendesse dall'uso e dall'abuso della sua libertà. L'uomo è un agente morale: egli ha una legge di adempiere: egli può adempierla e violarla: egli è perciò l'arbitro della sua sorte; è risponsabile al Creatore dell'uso e dell'abuso del dono che ha ricevuto. Gli esseri fisici e ciechi sono ciò che l'Autore della natura gli ha fatti essere: lo stesso dee dirsi degli animali bruti. Ma l'uomo si presenta, agli occhi della vera filosofia, sotto un punto di veduta differente. Egli può migliorare la sua natura, e può degradarla: egli non è solamente ciò che è stato fatto; ma è pure ciò che egli ha aggiunto a ciò che gli è stato dato. Egli può far cominciare una serie subordinata di avvenimenti, di cui la prima causa è la sua volontà, il suo potere libero.

Da ciò segue, che gli avvenimenti particolari e definiti degli uomini non possono dal filosofo, e dall'uomo il più esperto del mondo prevedersi. L'astronomo prevede con certezza i fenomeni celesti; e ciò anche negli astri particolari: egli determina infallibilmente i tempi dell'eclissi, degli equinozj, della descrizione delle orbite de' pianeti, ecc.

Se vedo un lupo avviarsi verso un agnello, prevedo certamente che il secondo sarà divorato dal primo. Ma se vedo in un luogo solitario due uomini che vengono verso di me, io non posso, ignorando le loro qualità individuali, prevedere se eglino vorranno rubarmi, o pure se camminano innocentemente, per giungere ad un dato luogo. La ragione di ciò è, che l'uomo non è un prodotto della sola natura come lo è l'animale bruto, ma è il prodotto dell'azione della volontà su la natura; quindi egli può divenire Cesare,

e Catone, Antonino Pio e Caligola, la casta Susanna, e la dissoluta Messalina. Il lupo sarà sempre lupo; ma l' uomo può esser lupo ed agnello.

In un' opera, il cui titolo è: *Dell' Economia politica e morale della spezie umana,* ho trovato alcune osservazioni analoghe all' oggetto che ci occupa. L' Autore osserva sin dal bel principio della sua opera, *che gli Animali sono invariabili nel modo della loro esistenza: e che l' uomo è variabile all' infinito nel modo della sua.* Egli pretende, che la *facoltà imitativa* è particolarmente data alla spezie umana, e che non è stata compartita agli animali bruti. Egli distingue nella vita dell' uomo due periodi: nel primo egli riceve l' educazione da cause esteriori a lui; nel secondo egli la dà a sè stesso.

« Il Creatore ha collocato su la terra, a lato del-
« l' uomo, innumerabili spezie di animali, a ciascuna
« delle quali egli ha dato una natura propria ed un
« fine di adempiere nello universo; ed egli ha voluto
« di più, che non fosse in potere di alcuna di esse di
« allontanarsi dal fine della sua natura. E questa è la
« ragione perchè, in tutte le spezie, gli animali son
« oggi esattamente ciò che essi sono stati e ciò che
« saranno in tutti i tempi.

« Il gran mezzo di cui il Creatore sembra di es-
« sersi servito per contenere gli animali negli stretti
» limiti de' fini delle loro nature, è stato di organiz-
« zarli di maniera tale da escludere dalle diverse fa-
« coltà di cui ha giudicato a proposito di dotarli, la
« facoltà imitativa, cioè la facoltà d' imitarsi gli uni
« gli altri nelle loro affezioni, e nelle loro azioni.
« Perchè senza precauzione sarebbe stato impossibile,
« che gli animali avessero potuto perseverare inva-
« riabilmente ne' loro modi originarj.

« La facoltà imitativa è stata rifiutata agli animali,
« non solamente da spezie a spezie, ma da individuo
« ad individuo in ciascuna spezie; e l'esperienza la
« più incontrastabile prova che di tutto quello che
« l'animale fa e segue nel corso intero della sua
« esistenza, nulla non è l'effetto dell'imitazione de-
« gli altri.

« Il giovine canario, la giovane pernice, il giovane
« fasano, schiusi sotto le ali di una gallina, manife-
« stano immantinenti de' pendii, de'timori, de'gridi,
« e de' linguaggi interamente dissimili fra di essi, ed
« insieme estranei alla madre artificiale, sotto la tutela
« della quale essi sono allevati; ed essi crescono e vi-
« vono insieme in questa perfetta separazione di ca-
« ratteri e di maniere, senza giammai nulla prendere
« per imitazione nè gli uni dagli altri, nè dalla loro
« madre comune.

« I polli, che l'arte fa schiudere senza il ministero
« delle madri, non percepiscono e non odono intorno
« di essi, dall'istante in cui vedono il giorno, se non
« che l'uomo: intanto essi si sviluppano sotto tutti i
« rapporti nel modo della loro spezie, così esattamente
« come quelli che nascono e crescono sotto le cure e
« la direzione della loro madre naturale; e questo
« solo esempio prova sufficientemente, che l'imita-
« zione non entra per nulla in questa perfetta con-
« formità, che si vede regnare nelle affezioni e nelle
« azioni degli animali della stessa spezie.

« Il morale degli animali è dunque manifestamente,
« come il loro fisico, l'effetto necessario dello svilup-
« pamento graduale del meccanismo delle loro orga-
« nizzazioni; ed in questo sviluppamento simultaneo
« del fisico e del morale degli animali, l'uno si lega
« si intimamente all'altro, che l'animale diviene così

« incapace di cambiare il suo morale, cioè di deviare
« dal fine della sua natura, come è incapace di cam-
« biare il suo fisico, o che l'arbore è incapace di
« cambiare i suoi frutti.

« Se alcune spezie di animali sembrano presentare
« eccezioni a questo principio, per la facilità che si
« osserva in esse d'imitare ciò che vedono ed odono,
« queste eccezioni non sono che apparenti; perchè,
« per facoltà imitativa, io intendo il potere di un es-
« sere di appropriarsi per imitazione le affezioni mo-
« rali, e non già i motivi fisici di un altro essere; e
« le spezie degli animali, di cui qui si tratta non hanno
« questo potere.

« Quanto alle modificazioni, che gli animali son su-
« scettivi di ricevere, non per l'effetto semplice del-
« l'imitazione, ma per l'effetto composto della loro
« docilità e della istruzione dell'uomo, alcuna di que-
« ste modificazioni non può loro togliere il vero loro
« morale. L'uomo può privare gli animali della loro
« libertà, egli può addolcire la loro ferocia, egli può
« applicare al suo uso le loro forze e le loro facoltà;
« ma egli non può giammai snaturarli. Tutto ciò che
« l'uomo, ne' più grandi sforzi della sua industria, è
« capace di operare sul morale degli animali, è il de-
« bilitare, ma non mai distruggere la loro tendenza
« verso i fini della loro natura.

« Il cavallo, questo animale sì docile, e che presta
« il suo fisico all'uomo sotto una sì gran varietà di
« modi artificiali per lui, ricomparisce nella campagna
« in tutta l'energia del suo modo naturale, così tosto
« che negl'intervalli de' suoi travagli i prati gli of-
« frono l'immagine della sua primitiva libertà; ed in
« questa breve emancipazione della sua schiavitù, esso
« fa vedere all'uomo con fierezza, che non è stato in
« poter di lui di toccare il suo vero morale.

« L'infinita diversità, che si vede regnare nel mo-
« rale della spezie umana, laddove in ciascuna spezie
« di animali gli individui hanno fra di essi un morale
« tanto simile, offre insieme la prova manifesta e
« della libertà, e dell'abuso che l'uomo non ha ces-
« sato di farne.

« Una sola condizione ha potuto lasciar l'uomo in
« libertà di adempiere o di non adempiere il fine della
« sua natura, ciò è di non aver avuto il suo morale
« indissolubilmente legato al suo fisico; e questa cir-
« costanza notabile basterebbe essa sola, prescindendo
« da tante altre, per far che l'uomo sia essenzialmente
« fuori di qualunque comparazione cogli animali.
« Perchè se il morale dell'uomo fosse stato l'effetto
« necessario del meccanismo della sua organizzazione,
« l'uomo non sarebbe stato più libero nella scelta del
« suo morale, che nol sono gli animali nella scelta
« del loro, o, il che è la stessa cosa, gl' individui
« della spezie umana sarebbero stati forzati di mo-
« strarsi così uniformi nel loro morale, come lo sono
« gli animali della stessa spezie nel loro. »

Io ritrovo conformi al vero tutte queste osservazioni che ho riportate. L'Autore in seguito osserva nell'uomo due facoltà: l'una è la facoltà *imitativa*, e l'altra è la facoltà *deliberativa;* e riconosce, che col soccorso di queste due facoltà l'uomo diviene capace di formare il suo morale. Perchè la prima di queste due facoltà lo pone in istato di appropriarsi il morale degli altri, e la seconda di crearsi egli stesso il suo morale.

Egli insegna inoltre, che nel primo periodo della vita dell'uomo, il qual periodo abbraccia il tempo che scorre dalla nascita dell'uomo sino al completo sviluppamento del meccanismo della sua organizzazione,

e che comprende l' infanzia e la gioventù di questo essere animale ed intelligente insieme, la facoltà imitativa forma il morale dell' uomo; che sul principio la facoltà imitativa è nella sua più gran forza; e che l' attività di questa facoltà decresce in seguito nella stessa ragione in cui le facoltà intellettuali dell'uomo giungono alla maturità, fintanto che la completa maturità di queste facoltà l' abbia infine ridotta alla sua più grande debolezza.

Egli insegna di più, che la facoltà imitativa esercitandosi nel mezzo degli altri uomini, il morale di quelli, da cui egli si trova circondato, diviene quello che la sua facoltà imitativa gli appropria, e che questo morale può essere o semplice o composto: il *semplice* è quello che la facoltà imitativa non prende continuamente che in un solo e medesimo modello; il morale *composto* è quello, che la facoltà imitativa prende insieme in modelli di un morale dissimile; donde nasce una certa mescolanza di morali, e ciascun modello dissimile fornisce la sua parte a questa mescolanza nella stessa proporzione in cui il suo morale ha colpito la facoltà imitativa, come in una mescolanza di colori la dote di ciascun colore ingrediente determina la sua gradazione.

Finalmente egli insegna, che l' uomo, giunto al secondo periodo della sua vita, cioè alla perfetta maturità delle sue facoltà intellettuali, si trova fornito di tutti i mezzi necessarj per governar sè stesso; o, il che è la stessa cosa, per esser egli stesso l'arbitro del suo morale; e che la facoltà deliberativa prende allora presso di lui il luogo della facoltà imitativa, e la scelta prende il luogo del caso. Che il morale dell' uomo, il quale, nel primo periodo della sua vita, non era che il fatto e per conseguenza il merito o il delitto de-

gli altri diviene, in questo secondo periodo, il suo proprio fatto, il suo proprio merito, il suo proprio delitto; e da questo momento il Creatore gli chiede conto e lo rende risponsabile delle sue azioni. Perchè sia qualunque il morale, che la facoltà imitativa abbia potuto ciecamente appropriare all' uomo nel primo periodo della sua vita; come nel secondo periodo l' uomo è divenuto capace di giudicar questo morale, di distinguer quello che è stato vero, o conforme al fine della sua natura, da quello che è stato falso o contrario a questo fine, è evidente, che allora l' uomo dee imputare a sè stesso il proprio morale. Così, sia che all' esempio di un Marco Aurelio egli si conservi nel buon morale del proprio periodo della sua vita, o che, come un Nerone, egli ne tolga sino all' ultime tracce; in tutti i casi, il suo morale sarà la sua propria opera, poichè, in tutti i casi, esso sarà l' effetto della sua scelta. L' uomo, egli dice, può, nel secondo periodo della sua vita, continuare ad appropriarsi il morale degli altri per imitazione, come nella prima; ma ciò allora non è che in piena conoscenza di causa, e per conseguenza col pieno concorso della sua volontà; egli può eziandio incontrare nella forza del suo fisico degli ostacoli, sia alla correzione del suo falso, sia al progresso del suo vero morale; ma non ve ne è alcuno al quale la sua ferma volontà non sia capace di opporre una forza superiore. L' uomo deriva dunque, conclude l' Autore, tutto il suo morale da un doppio potere, cioè dalla facoltà imitativa e dalla libertà. E sebbene questo doppio potere non escluda interamente il fisico dell' uomo da ogni influenza sul suo morale, esso offre una prova molto evidente, che il morale dell' uomo non è determinato dal suo fisico; e che esso emana da un principio differente dal meccanismo della sua organizzazione.

La dottrina esposta è esatta, ma non già in tutto. L'Autore esclude interamente la *libertà* dal primo periodo della vita: ciò è falso. Quando l'uomo comincia ad essere risponsabile a Dio delle proprie azioni? Non se ne può stabilir l'epoca; ma questa epoca non comincia così tardi come pretende l'Autore. L'uomo, nel primo periodo della sua vita su questa terra, ha bisogno di esser governato dagli altri: la legge dell'associazione delle idee tende a questo fine. L'uomo nasce ignorante: egli apprende dagli uomini adulti alcune verità: egli associa perciò all'idea di un uomo adulto quella di scienza e di arte; e l'uomo adulto si presenta perciò alla spirito del fanciullo come un soggetto adorno di sapere e di abilità. Non vi è educatore che non debba introdurre nell'animo del suo allievo il pregiudizio di cui parlo. Mosso da questo principio di associazione il principio intelligente dell'uomo imita coloro che riguarda come soggetti adorni di scienza e di abilità.

Allora che l'uomo è nello stato di governarsi da sè stesso, e di educar sè stesso, avviene di raro, che egli ricominci la sua educazione, e riformi il suo spirito ed il suo cuore. Ciò si verifica in sommo grado negli uomini di genio, che formano l'epoche del progresso dello spirito umano e delle nazioni, ed a misura che gli uomini si allontanano dall'originalità, e dalla eccellenza delle forze dell'anima, si osserva meno educazione propria, e maggiore educazione adottata.

CAPITOLO XI.

Il domma della Provvidenza non è contrario alla libertà.

§ 152. I fatalisti pretendono, che i due dommi della Provvidenza e della libertà sono fra di essi inconciliabili.

Collins, in conseguenza, dice, come abbiam veduto, che fra gli antichi filosofi gli stoici, perchè sostenitori del Domma della Provvidenza, sono stati eziandio i sostenitori di quello della necessità; e che gli Epicurei, perchè insegnavano la libertà, negavano la Provvidenza. Egli poteva osservare, come io ho detto ancora, che Spinoza negava insieme la Provvidenza e la libertà; e che lo stesso insegnava l'Ateo, autore del Sistema della Natura. Egli avrebbe potuto e dovuto osservare, che in buona logica non si dee difendere una verità a spese dell' altra, che il filosofo, il quale conosce i limiti dello spirito umano, dall' ignorare l'accordo di due verità, che evidentemente son conosciute, altro non deduce, se non che la propria ignoranza, e non altro.

I due dommi della Provvidenza e della Libertà sono tutti e due della competenza tanto della Filosofia, che della Teologia: i Teologi nostri, in conseguenza, hanno trattato del loro accordo; e se gli avversarj ed i filosofi tutti fossero di buona fede, ed avessero scorsi gli scritti teologici su di tale materia, confesserebbero esservi della profonda filosofia in tali scritti.

La prima obbiezione, che si è addotta a favore della necessità delle azioni umane, è tirata dal domma metafisico, che *la conservazione è una continuata*

creazione. Questa obbiezione è stata sufficientemente distrutta antecedentemente.

La seconda obbiezione si deduce dal domma della *Prescienza divina*. Vi sono stati de' Filosofi e de' Teologi, i quali, credendo inconciliabili i due dommi della divina prescienza e dell' umana libertà, hanno negato o l'uno o l'altro. Così Lutero, fra i moderni dommattisti, ha negato il libero arbitrio, ed i Sociniani hanno negato la prescienza de' futuri liberi. Questo errore sussiste tuttavia; e con molta sorpresa veggo, che il sig. Damiron cerca di appoggiar l'error Sociniano, che nega la prescienza de' futuri liberi.

In primo luogo si è creduto, che ogni futuro certo è in sè stesso necessario. Ora la prescienza non può aver per oggetto che i futuri certi; altrimenti non sarebbe infallibile. I voleri futuri degli uomini, essendo certi in quanto son oggetti della divina prescienza, sono dunque necessarj.

In forza del principio di contradizione noi diciamo: *È necessario che A o sia o non sia*. Ciò comprende queste altre proposizioni più particolari: *È necessario che A o sia presentemente esistente, o non sia presentemente esistente. È necessario che A o sia stato esistente o non sia stato esistente. È necessario che A o sia futuro, ò non sia futuro*. Ma da queste proposizioni, può egli forse dedursi, che l'esistenza passata, presente, o futura di qualche cosa sia necessaria? Esse non esprimono che una semplice legge logica del nostro spirito; intanto alcuni filosofi nell' antichità hanno dedotto da questa legge logica la necessità delle umane azioni.

« La dottrina dell' opposizione (così Genovesi) ar-
« mava i dialettici Greci a sostenere la fatalità: ogni
« proposizione, dicevan essi, è o vera, o falsa; e quel

« che è vero è necessariamente vero, falso quel che è
« è necessariamente falso, perchè se ciò che è vero
« non è necessariamente vero, e quel che è falso non
« è necessariamente falso. Può esser falso il vero,
« e vero il falso; dond'è che non è vera la dot-
« trina della *contraddizione*: ma niente è più vero
« quanto che non possa la medesima cosa essere e
« non essere, e con ciò che degli opposti uno solo
« possa esser vero: dunque ogni enunciazione vera è
« fatalmente vera; e ogni falsa è fatalmente falsa.
« Questa proposizione, *Avremo il 1770 guerra col
« Turco*, è contradetta da quest'altra, *Non avremo
« nel 1770 guerra col Turco*; delle quali perciò non
« può che una esser vera: sia dunque necessariamente
« vera. Ora ogni altra cosa preterita, presente, futura,
« si può ridurre al *fu, non fu*; *è, non è*; *sarà non
« sarà*; e ognuna di queste asserzioni è fatalmente
« vera o falsa: dunque niente è fatto, niente si farà,
« se non fatalmente.

« Nel qual sofisma, che tanto imbarazzava i filo-
« sofi, era facile il vedere, 1.° Che si confondeva la fa-
« talità delle *enunciazioni*, o *logica*, con la *fisica*;
« 2.° e poi la *fisica ipotetica* con l'*assoluta*. Dico: 1.°
« *Ogni numero è fatalmente pari o dispari*; 2.° *dun-
« que non posso scrivere che un pari o un dispari*.
« La prima qualità è enunciativa, appartenente al
« rapporto delle idee, che non dipende dal nostro ar-
« bitrio. La seconda è *fisica ipotetica*, vale a dire
« suppone che io voglia scrivere qualche numero.
« Ora nè la fatalità *logica*, nè la *fisica ipotetica* for-
« zano la mia libertà; perchè con tutti questi argo-
« menti, sarà sempre vero, *che io posso scrivere* e
« non *scrivere*; e il *pari*, o il *dispari*, secondo che
« mi piace. E la ragion è, che la libertà è una potenza

« della mia natura, e la fatalità di cui si parla un « rapporto delle mie idee (1).

Queste osservazioni del dotto metafisico che ho citato, possono dar luogo ad un errore; e questo è di riguardare questa *necessità fisica ipotetica* come oggettiva; laddove essa è interamente soggettiva, come la necessità enunciativa o dell'enunciazioni. Quando io dico: *Ciò che è, posto che è, necessariamente è*; che altro è mai questa necessità, a cui si dà il nome di *fisica ipotetica* se non che una legge logica del mio intendimento? Ciò vuol dire, che io concependo una cosa esistente sono nella necessità di concepirla come esistente, non potendo concepirla esistente e non esistente, insieme. *Ciò che è, nell'atto che è, è impossibile che non sia*: questa proposizione è vera; ma l'attributo di essa è meramente logico, ed è espresso da un aggettivo metafisico. Questo esempio prova quanto è difficile, ne' problemi delle umane conoscenze, il non confondere l'*oggettivo* col *soggettivo*.

Si pretende che ogni futuro ha una certezza in sè, la quale è stata chiamata *certezza oggettiva*. Siccome, dicono i difensori della certezza oggettiva, ogni passato è in sè certamente passato, ed ogni presente è certamente presente, così ogni futuro è certamente futuro. Son queste proposizioni, i cui due termini sono identici, e che non possono esser poste in dubbio da coloro che le concepiscono chiaramente. I filosofi convengono, quasi generalmente, che la verità de' futuri è determinata: egli era già vero mille anni addietro, che io avrei avuto presentemente la volontà di scrivere ciò che scrivo; come sarà vero appresso in qualunque tempo, che io ho scritto ciò che ho scritto. Si

(1) Logica, lib. III, cap. VIII, § VI, e VII.

prende, dice Leibnizio, il *certo* ed il *determinato* per una stessa cosa, perchè una verità determinata è in istato di poter esser conosciuta, di modo che si può dire, che la determinazione è una *certezza oggettiva*.

Ma sebbene, io dico, il *certo* ed il *determinato* si confondano insieme, un filosofo che ama la precisione ne' suoi pensamenti e nel suo linguaggio, è obbligato di distinguer l' uno dall' altro, perchè dee distinguere l' *oggettivo* dal *soggettivo*.

Ogni futuro, in sè stesso considerato indipendentemente da qualunque intelligenza, è un puro niente. Egli non bisogna confondere l' effetto colla causa; sebbene la causa abbia il potere di produrre l'effetto: questo, finchè non è prodotto, non ha alcuna realtà; non è nulla di oggettivo. Il dire dunque, che ogni futuro in sè è certo, è una proposizione falsa: la certezza non esiste che nell'essere intelligente; nè giova il replicare, che le cause, dalle quali il futuro seguirà, sono reali; perchè la realtà della causa non importa la realtà dell' effetto, prima della produzione di questo. Nè si dica eziandio, che le cause da cui deriva il futuro son tali, che una intelligenza, la quale le conosce adeguatamente, conosce ancora il futuro che dalle stesse seguirà; poichè questo *esser conosciute* non è, relativamente alle cause, che una denominazione estrinseca, la quale non importa nulla di oggettivo.

Da ciò segue evidentemente che la prescienza divina non ha alcuna influenza nell' atto libero: questa prescienza essendo un atto immanente non produce alcun effetto su la cosa conosciuta. I fatalisti, che ci oppongono l'incompatibilità della prescienza colla libertà, riguardano la necessità *logica* come una necessità reale. La prescienza di Dio, si dice, essendo infallibile, rende necessaria l' azione preveduta; e perciò questa

azione non può esser libera: è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere, o di togliere interamente la libertà. Una tale obbiezione contro la libertà è appunto fondata su la confusione delle due necessità logica e reale. *La prescienza infallibile delle azioni rende impossibile l'opposto di queste azioni.* Questa proposizione è vera: ma che cosa ella mai significa? significa, che, ponendo la prescienza infallibile dell'azione A, io trovo una contradizione togliendo col mio pensiere l'azione A; poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell'azione A come infallibile e come fallibile insieme; ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale o oggettiva? E la mia impossibilità logica di concepire l'opposto dell'azione A colla infallibilità della prescienza dell'azione stessa, ha essa forse alcuna cosa di comune con una impossibilità reale nell'agente libero?

La conoscenza di un oggetto presente è infallibile e certa per colui che la possiede; ma questa conoscenza non cambia in alcun modo la natura dell'oggetto conosciuto: se esso è un avvenimento prodotto da cause meccaniche, resta un effetto meccanico; se è un atto libero, rimane un atto libero. Lo stesso dee dirsi della previsione di un avvenimento futuro. La produzione libera o necessaria non può dedursi dal tempo in cui essa ha luogo: che questo tempo sia passato, presente, o futuro, la circostanza del tempo non influisce nella natura dell'avvenimento. L'avvenire non implica in sè la necessità piuttosto che la libertà, come non l'implicano nè il presente, nè il passato.

§ 153. Ma i fatalisti non si arrestano qui: è impossibile, eglino soggiungono, di prevedere un avvenimento che non è necessario: ogni avvenimento dunque

previsto con certezza dee, per la ragione che è previsto con certezza, esser necessario: se è certo che non può conoscersi come esistente che ciò che ha un'esistenza reale, non è meno certo che non si può conoscere come derivante da ciò che esiste che ciò che ne deriva e ne dipende. Ma un avvenimento libero non dipende da alcuna delle circostanze conosciute che lo precedono, poichè un altro avvenimento avrebbe potuto derivare dalle stesse circostanze: un avvenimento libero non può dunque esser previsto. Questo argomento, togliendo l'equivoco che racchiude, può presentarsi sotto due aspetti, ed in qualunque di questi aspetti è sofistico.

L'argomento può porsi nella forma sillogistica a questo modo: *Nulla può esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è, che ciò che necessariamente ne deriva. Ma l'avvenimento libero non deriva necessariamente da ciò che è: l'avvenimento libero non può dunque esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è.* L'argomento così posto è esatto; ma la conclusione è tutt'altra di quella che i fatalisti devon provare: e perciò l'argomento così posto è un sofisma della specie di quelli che i logici chiamano *ignoranza di elenco*. Non si tratta di provare che un avvenimento libero non può esser previsto come un effetto necessario di ciò che è, ma che un avvenimento libero non può esser previsto. Poniamo l'argomento in un'altra forma: *Alcun avvenimento non può esser previsto se esso non è un effetto necessario di cause reali; ma un atto libero non è un effetto necessario di cause reali: un atto libero non può dunque esser previsto.*

Questo argomento è quel sofisma detto in logica *petizione di principio;* poichè la maggiore di esso è

appunto ciò che è in quistione; e che i difensori della libertà negano a' fatalisti.

Gli avversarj continuano a domandare: *In qual modo può Dio prevedere gli átti liberi?* Questa quistione è agitatissima fra i metafisici e fra i teologi, i quali cercano di conoscere: *In qual mezzo può Dio prevedere i futuri, specialmente i futuri liberi?* Se i fatalisti ragionassero di buona fede, conoscerebbero facilmente che l'ignoranza del modo in cui una cosa ha esistenza non può somministrare un motivo legittimo di negare l'esistenza di questa cosa. La scienza di Dio è certamente infinita ed incomprensibile: qual meraviglia che noi non conosciamo il modo, in cui Dio vede eternamente i futuri liberi? I metafisici ed i teologi, che ammettono il domma del libero arbitrio, ed insieme la prescienza degli atti liberi, sono di diversa opinione nello spiegare il modo in cui Dio prevede questi atti.

Coloro che difendono litteralmente la dottrina della continuata creazione del Creatore, e che si chiamano *predeterminanti*, insegnano, che Dio vede i futuri di qualunque spezie ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti; anzi costoro dal domma della prescienza e dall'impossibilità di un altro modo di previsione deducono un argomento, che eglino credono invincibile, per provare che Dio è la causa efficiente immediata non solo dell'esistenza delle creature, ma eziandio di tutte le loro modificazioni, quali che sieno, e de' loro rapporti.

L'illustre Bossuet espone questo argomento nel modo seguente: « Essendo impossibile che Dio nulla « estrinsecamente riceva, non può aver bisogno che di « sè medesimo per conoscere tutto ciò che conosce. « Donde ne segue di necessità che egli vegga tutto o

« nella sua essenza, o ne' suoi eterni decreti; in somma,
« che egli non possa conoscere se non ciò che egli è,
« e ciò che in qualunque maniera egli fa. Che se si
« supponesse nel mondo qualche sostanza, o qualche
« qualità, o qualche azione di cui Dio non fosse l'au-
« tore, essa in nessun modo mai sarebbe oggetto della
« sua cognizione; e non solo egli non potrebbe pre-
« vederla, ma non potrebbe neanche vederla, quando
« già realmente esistesse. Poichè la relazione della
« cagione all' effetto essendo il fondamento essenziale
« di tutta la comunicazione che si può concepire tra
« Dio e la creatura, tutto ciò che si supporrà non
« fatto da Dio rimarrà eternamente senza veruna cor-
« rispondenza con lui, ed in verun modo mai sarà da
« lui conosciuto. In fatti, per quanta conoscenza che
« un essere abbia, un oggetto anche esistente non è
« da esso conosciuto che in uno de' modi seguenti: O
« perchè questo oggetto fa qualche impressione su di
« lui, o perchè questo oggetto l'ha fatto egli, o per-
« chè chi l'ha fatto gliel fa conoscere. Poichè bisogna
« stabilire una corrispondenza fra la cosa conosciuta
« e la cosa conoscente, senza di che saranno elleno
« l'una per l'altra come se affatto non fossero. Ora è
« certo che Dio non ha altro sopra di lui che gli possa
« far conoscere qualche cosa. Egli non è men sicuro
« che le cose non possono fare alcuna impressione so-
« pra di lui, nè produrre in lui alcun effetto. Resta
« dunque che egli le conosca per esserne l'autore: sic-
« chè non vedrà mai nella creatura ciò che non vi
« avrà posto egli; e se egli non ha cosa in sè mede-
« simo, onde possa cagionare in noi le volontà libere,
« egli non le vedrà mai quando esse saranno, non
« che le prevegga avanti che sieno (1). »

(1) Trattato del Libero Arbitrio, Cap. III.

Io ho provato in altro luogo di quest' opera, che il riguardar Dio come causa efficiente de' nostri voleri particolari è un distrugger l' attività dell' anima, e perciò la libertà. La dottrina dunque de' predeterminanti, la quale pone che Dio vede le nostre azioni libere ne' suoi decreti efficaci ed efficienti de' nostri voleri, lungi dal conciliare la divina prescienza con la libertà dell' uomo, distrugge direttamente questa libertà: questa dottrina mi sembra dunque che non possa ammettersi come una giusta soluzione del problema di conciliazione della prescienza divina col libero arbitrio: non si conciliano due dommi insieme allora che se ne distrugge uno.

Più: la dottrina de' predeterminanti, se salva la prescienza divina, distrugge la divina santità; poichè, ammessa questa dottrina, si può facilmente dedurre che Dio è l'autore de' peccati delle sue creature. Io so bene che i predeterminanti fanno molti sforzi per allontanare questa illazione, e per ispiegare come, nella loro fisica premozione, Iddio non sia l'autore del peccato; ma so eziandio che questi sforzi son vani, e che essi non pronunciano se non che vocaboli vôti di senso. Se i peccati son voleri, e se Dio è l'autore immediato di tutti i nostri voleri, come non è egli eziandio l'autore immediato di tutti i nostri peccati?

Ma è egli finalmente tanto convincente, e che non ammette alcuna replica, l'argomento addotto da' predeterminanti, appoggiato su la natura della divina scienza? *Iddio*, eglino dicono, *non può conoscere se non ciò che egli è, o ciò che egli fa*. La numerazione delle parti di questa proposizione disgiuntiva non è esatta. Iddio può eziandio conoscere gli effetti di ciò che egli fa: supponendo dunque che non ripugna alle creature l'azione e l'essere esse cause efficienti

di alcuni effetti, Iddio può benissimo, nel suo decreto di crear queste cause e di ordinarle in un dato modo, conoscere tutti gli effetti di esse; e siccome alcune di queste cause son libere, Dio può conoscere in esse tutti gli avvenimenti liberi. Non è dunque necessario, per ammettere la prescienza di tutti gli avvenimenti dell' universo creato, lo spogliar le creature di qualunque efficacia, e di ricorrere alla fisica premozione.

Questa risposta all'obbiezione fu conosciuta da sant'Agostino, il quale scrive: « Dall'essere a Dio certo « l'ordine di tutte le cause, non segue che non vi sia « alcuna cosa nel libero arbitrio dell' uomo. Poichè le « stesse nostre volontà sono in quello stesso ordine di « cause, il quale è certo a Dio, ed è contenuto nella « prescienza di lui; poichè le stesse umane volontà « sono le cause delle opere umane. E così colui che « ha la prescienza di tutte le cause, non può certa« mente non conoscere in queste cause le umane vo« lontà, le quali prevede esser le cause delle nostre « opere (1). »

§ 154. Si comprende bene, replicano i fatalisti, che gli effetti necessarj possono prevedersi nelle loro cause; ma non si vede affatto che nello stesso modo possano conoscersi gli effetti liberi; poichè, potendo questi effetti avvenire e non avvenire, essi non si possono conoscere nelle loro cause che come possibili solamente, non già come certamente futuri.

Questa obbiezione può facilmente, in seguito delle antecedenti osservazioni, dileguarsi. Abbiamo detto che la volontà non si determina senza motivi; abbiamo detto eziandio, che, sebbene i motivi non sieno nè la causa efficiente de' nostri voleri, nè determinino in-

(1) S. Agost., De Civitate Dei, lib. c. 9 e 10.

vincibilmente la volontà, hanno nondimeno una influenza certa su le determinazioni della medesima, e che la vita umana è piena di poteri che non si riducono all' atto. Iddio, il quale conosce perfettamente tutti i nascondigli del cuore umano, e la forza di tutti i motivi che influiscono nelle umane volontà, può benissimo in questa influenza conoscere perfettamente i fatti liberi delle creature intelligenti.

Ma si obbietta ancora: Quando lo spirito umano si trova fra due beni uguali, non può certamente conoscersi la determinazione della volontà nell' influenza del motivo prevalente. Parmi che si possa fare svanire questa difficoltà nel modo seguente: Nulla può avvenire nell'universo, che Dio non abbia voluto o positivamente, o permissivamente: è ciò, come abbiamo detto altrove, una dependenza essenziale della creatura dal Creatore, la quale esige che niente possa aver esistenza contro la divina volontà. Ora, nel decreto eterno di creare questo universo non si contiene la volontà di permettere che avvenga alcun avvenimento non compreso in questo universo che Dio ha stabilito di creare. Sebbene dunque la volontà abbia un vero potere di fare una risoluzione diversa da quella che ella fa, questo potere nondimeno non si riduce all'atto, perchè manca la condizione necessaria, che è la permissione di Dio. Iddio può dunque conoscere i futuri liberi, non già nei suoi decreti efficaci e predeterminanti di questi futuri particolari, ma nell' influenza de' motivi nelle umane risoluzioni, e nel decreto di crear questo universo, e non un altro.

L'illustre autore dell'Esame del Fatalismo ha esposto la obbiezione che ci occupa, e l'ha distrutta nel modo stesso onde io l' ho distrutto. Io reco qui volentieri questi pezzi:

« La natura della prescienza di Dio è ignota; ma
« io conosco negli uomini questa prescienza, per cui
« posso giudicare di quella di Dio, perchè è comune
« a Dio ed a tutti gli uomini.

« Gli astronomi preveggono gli eclissi, e Dio li
« prevede altresì.

« Queste prescienze di Dio e degli astronomi su gli
« eclissi convengono in questo, che Dio, cioè, e gli
« astronomi conoscono un moto invariabile ne' moti
« de' corpi celesti, e prevedono perciò gli eclissi, che
« sono una conseguenza di questo ordine.

« Queste prescienze differiscono primieramente per-
« chè Iddio conosce ne' moti celesti l'ordine che ha
« fatto egli stesso, e che gli astronomi non sono gli
« autori dell'ordine che conoscono: in secondo luogo,
« perchè la prescienza di Dio è esatta, e quella degli
« astronomi dipende da' moti celesti, i quali non sono
« sì esatti come si suppongono, e le loro osservazioni
« non possono essere dell'ultima esattezza. Ecco tutte
« le similitudini e tutte le differenze. Per rendere la
« prescienza degli astronomi simile a quella di Dio
« bisognerebbe soddisfare a queste differenze.

« La prima non fa niente alla cosa: non si richiede
« che sia stabilito un ordine per prevedere le conse-
« guenze; basta conoscer quest' ordine colla stessa
« precisione come se si fosse stabilito; e quantunque
« non se ne possa esser l' autore senza conoscerlo, si
« può conoscerlo senza esserne l' autore.

« Resta dunque a soddisfare alla seconda differenza
« che vi è tra la prescienza di Dio e quella degli astro-
« nomi: basta supporre gli astronomi intesi perfetta-
« mente dell' irregolarità dei celesti moti, e le loro
« osservazioni dell' ultima esattezza: non vi è assur-
« dità alcuna a questa supposizione. Dopo questa con-

« dizione si potrebbe assicurare senza temerità, che
« la prescienza degli astronomi su gli eclissi sia pre-
« cisamente eguale a quella di Dio in qualità di sem-
« plice prescienza: la prescienza di Dio dunque non
« si estenderebbe a cose cui non potrebbe estendersi
« quella degli uomini.

« Ora è certo, che per quanto abili fossero gli
« astronomi, non potrebbero preveder gli eclissi se
« il sole o la luna potessero talvolta dipartirsi dal loro
« corso, indipendentemente da una causa o regola.

« Iddio non potrebbe dunque egualmente preveder
« gli eclissi; e questo difetto della prescienza di Dio
« non sarebbe diverso da quello della prescienza de-
« gli uomini.

« La mancanza della prescienza degli astronomi
« non proverebbe dal non esser eglino gli autori de'
« moti celesti; poichè ciò è indifferente alla prescienza,
« nè dal non conoscer bene i moti; poichè si suppone
« che li conoscerebbero quanto è possibile; ma la
« mancanza della prescienza in essi verrebbe dal non
« essere l'ordine stabilito ne' moti celesti necessario
« ed invariabile: da questa medesima cagione dunque
« verrebbe in Dio il difetto di prescienza: Iddio dun-
« que, benchè infinitamente intelligente, non può giam-
« mai prevedere ciò che non dipende da un ordine
« necessario ed invariabile: Iddio dunque non prevede
« le azioni delle cause chiamate libere. Su qual prin-
« cipio si potrebbero prevedere le azioni di una causa,
« che non potrebbe esser determinata necessaria-
« mente?

Questa obiezione è dell' Autore del trattato della Libertà, diviso in quattro parti, ed impresso sotto il titolo di *Nuova libertà di pensare.* Questo libro è molto raro.

Plouquet, che ha trascritta questa difficoltà, vi risponde nel modo seguente :

« O i filosofi i quali negano la libertà hanno effettivamente dimostrato, che non può una intelligenza anche infinita preveder le azioni libere, o è possibile preveder queste azioni.

« Se le azioni libere non possono prevedersi, allora non è essenziale all'intelligenza creatrice preveder queste azioni; la sua scienza è tanto limitata dall'impossibilità di questa previsione, quanto la Sua potenza lo è dal fare un circolo quadrato. Se dunque le azioni libere di lor natura non possono prevedersi, la prescienza non è un attributo essenziale della divinità, e non si può combattere la libertà delle azioni umane, perchè distrugge la prescienza.

« Se non si è dimostrata l'impossibilità di prevedere le azioni libere, non vi è ragione di negare questa cognizione all'intelligenza creatrice. Non si può dunque combattere la libertà dell' uomo per mezzo del domma della prescienza divina, anche nel caso in cui fosse vera l'impossibilità di prevedere le azioni libere. Ma si è forse dimostrata questa impossibilità ? Tutte le difficoltà son fondate su l'impossibilità in cui sarebbe Iddio stesso di preveder gli eclissi, se gli astri si potessero appartare dal loro cammino. Dilucidiamo la parola *potere*, la quale forma tutta la difficoltà. Il *potere*, onde si suppone che gli astri potrebbero deviare dal loro cammino, sarebbe una forza motrice cieca e capricciosa, che si determinerebbe senza motivo, ed agirebbe senza ragione; o una forza motrice intelligente che si determinerebbe liberamente in forza di motivi e di ragioni.

« Se gli astri avessero il potere di allontanarsi dal

« loro cammino per una forza cieca, e si bizzarra,
« che si determinerebbe senza motivo, sarebbe forse
« difficile il dire come Iddio potrebbe prevedere gli
« eclissi; ma una simile forza è impossibile, e non si
« può applicare alla prescienza delle azioni degli uo-
« mini, i quali operano con intelligenza e con
« motivi.

« Bisogna dunque necessariamente, che il potere il
« quale si suppone negli astri sia una forza motrice
« intelligente, che si determina in vista di ragioni e
« di motivi: allora la difficoltà si riduce a pretendere,
« che Iddio non potrebbe prevedere gli eclissi con
« sicurezza maggiore degli Astronomi se gli Astri
« avessero una forza motrice intelligente, capace di
« deviare in ogni istante dalla sua direzione, quan-
« tunque non deviasse senza motivo e senza ragione,
« ciò che si riduce all' enunciazione della quistione.
« Ma è forse impossibile che Dio prevegga gli e-
« clissi, se gli astri abbiano una forza intelligente, che
« operi con motivo, e sia capace di deviare dal suo
« cammino?

« Poichè una intelligenza libera non si determina
« senza motivo: vi sono dunque de' motivi i quali
« hanno un rapporto certo colla determinazione di
« una intelligenza libera: un essere che conoscesse
« tutti i motivi, e tutte le ragioni, che potrebbero de-
« terminare la forza motrice degli astri, e le circo-
« stanze, in cui ciascuno di questi motivi agirà su la
« forza motrice, prevederebbe con certezza gli e-
« clissi, quantunque gli astri avessero in ogni istante
« il potere di deviare dal loro cammino. Iddio per
« mezzo della sua scienza infinita non solo conosce-
« rebbe tutti i motivi, che potrebbero determinare
« queste intelligenze a deviare dal loro cammino; ma

« eziandio il grado di forza con cui ciascuno di que-
« sti motivi agirebbe in tale o tal circostanza; non
« solo conoscerebbe tutti i partiti che potrebbe pren-
« dere in ogni istante l'intelligenza motrice degli
« astri, ma quello altresì che prenderebbe; poichè
« ogni determinazione dipenderebbe dal rapporto, che
« il motivo, il quale agirebbe, avrebbe con questa in-
« telligenza; potrebbe prevedere con certezza gli e-
« clissi, se la forza motrice degli astri fosse una in-
« telligenza libera: non vi è dunque contradizione fra il
« domma della prescienza e quello della libertà (1). »

§ 155. La dottrina la quale insegna, che Dio vede i futuri liberi nella influenza de' motivi colle determinazioni della volontà, mi sembra che sia la più conforme alla verità, e, se ardisco dirlo, incontrastabile; poichè per negarla bisogna o negare l'influenza de' motivi su le azioni della volontà, o riguardar questa influenza come distruttiva della libertà. Io ho combattuto la prima opinione nel P. Buffier ed in monsignor King; e sotto certi riguardi anche nel dottor Reid; ed ho combattuto la seconda opinione nei fatalisti.

L'influenza de' motivi su l'umana volontà è un fatto interiore; e l'esistenza del libero arbitrio sotto questa influenza è un altro fatto interiore. Dall'altra parte, è una verità evidente per la ragione, che i fatti liberi possono conoscersi nell'influenza de' motivi su la volontà; e che non può negarsi alla suprema intelligenza qualunque conoscenza possibile.

Segue perciò evidentemente da queste verità, che Dio conosce nella congiunzione de' motivi co' nostri voleri, questi voleri stessi. Leibnizio aveva, in conseguenza, ragione di asserire nella Teodicea, che per

(1) Libro III, § IV.

istabilire la prescienza de' futuri liberi non era necessario di ricorrere alla fisica premozione de' Tomisti, ma che la congiunzione de' motivi colle azioni era sufficiente per tale oggetto.

Iddio vede i fatti liberi come possibili per la sua scienza infinita, e li vede poi come futuri nel suo decreto eterno di crear questo universo.

Con ciò resta anche dileguata l'altra difficoltà, che potrebbe farsi per la previsione nel caso de' motivi eguali.

Alcuni Teologi pretendono che Dio vede tutti gli avvenimenti di questo universo, passati, presenti e futuri, per la coesistenza dell' eternità con tutte le parti del tempo. Iddio, eglino dicono, per la sua eternità, coesiste con tutte le creature: queste dunque, sebbene alcune sieno future relativamente alle altre, son tutte presenti a Dio nella sua indivisibile eternità. Supponete un Circolo: ciascun punto della sua circonferenza non è contiguo con ciascun altro punto della stessa; ma ciascun punto serba lo stesso sito e la stessa distanza relativamente al centro: così, ciò che è in qualunque parte del tempo coesiste coll' eterno, sebbene rispetto ad un' altra parte sia o passato o futuro. La veduta di Dio, dice S. Tommaso di Aquino, si porta nell' eternità su tutte le cose, come sono nella loro *presenzialità*: questa presenzialità è la presenza delle creature. Dal che deduce lo stesso S. Dottore, che le cose contingenti sono sotto lo sguardo divino secondo la loro *presenzialità*, cioè nel loro essere attuale; e che nondimeno, paragonate alle loro cause, sono future contingenti.

Una tal dottrina mi sembra inconcepibile ed assurda; e che derivi dalle false nozioni dell' eternità e del tempo. In primo luogo, se le creature coesistono

con Dio, prima di esser fatte debbono avere una certa esistenza propria sin dall'eternità, il che vuol dire, che le creature esistono e non esistono insieme nell'eternità. Così il dotto P. Petavio combatte l'esposta dottrina.

« Il vocabolo *coesistenza* (egli dice) non significa « l'esistenza di una sola cosa, ma l'esistenza di due « cose. Quindi segue, che se le creature *coesistono* « con Dio, prima di esser prodotte debbono avere « una non so qual esistenza propria sin dall'eternità. « Dico propria, poichè questa esistenza non può esser « quella di Dio; non *coesistendo* Dio con sè stesso. « Perciò se le creature *coesistono* con Dio nell'eter« nità con una *reale presenza*, hanno una propria « esistenza sin dall'eternità, colla qual esistenza esi« stono realmente e coesistono: Il che se può pro« nunziarsi non si può certamente, dopo di essersi pro« nunciato, in alcun modo intendersi (1).

Se le creature sono conosciute da Dio in sè stesse, e nel loro essere attuale, Iddio ricava la sua scienza, in parte almeno, dal di fuori, il che ripugna alla Natura divina.

Inoltre, siccome le creature esistono nel tempo, e Dio è nell'eternità, quando si dice, che le creature coesistono con Dio, si dice ancora, che il tempo è coesistente coll'eternità. Ora io domando che mi si dia una nozione netta di questa coesistenza. *Coesistere* significa forse esistere nella stessa durata? Con ciò si pone una durata comune a due diverse durate, cioè all'eternità ed al tempo; e questa terza durata non è ella una chimera? Io ho mostrato, nel mio Saggio filosofico su la Critica della Conoscenza, che una durata

(1) Theologicorum de Deo, lib. IV, C. V.

distinta dalle cose che esistono è una cosa assurda ed immaginaria. Iddio è, la sua esistenza, è l'eternità. La natura è col cambiamento, e la sua esistenza è il tempo, cioè un'esistenza successiva. Una coesistenza del tempo coll'eternità è chimerica ed impossibile.

Ma, si dice; se non vi è alcuna successione nell'eternità, la conoscenza che Dio ha del futuro non può esser diversa da quella che egli ha dello stesso futuro divenuto attuale: perciò si dee dire, che tutte le creature sono presenti a Dio nell'eternità indivisibile, ma successiva.

Sviluppiamo gli equivoci, e la difficoltà svanirà. Nella natura creata vi è successione, perciò vi è passato, presente, e futuro; ma il passato, il presente ed il futuro sono relazioni. Ciò che è passato per una cosa è presente per un'altra e futuro per un'altra. Iddio vede tutte le cose con un atto semplicissimo; e vede insieme tutte le relazioni delle cose medesime: quindi vede il presente, il passato ed il futuro senza che questa visione eterna importi alcuna successione in sè: egli vede i successivi senza successione. Iddio vede tutto in sè stesso: vede i possibili nella sua onnipotenza, e le cose esistenti quali che sieno nel suo decreto eterno di crear l'universo.

Da ciò segue, che la prescienza in Dio non è che scienza, e perciò molti Padri della Chiesa, secondo l'osservazione di Petavio, sembrano di aver negato la divina prescienza. Basta citar su l'oggetto il solo S. Agostino.

« Che cosa è la prescienza, se non la scienza dei
« futuri? qual cosa mai è futura a Dio il quale sor-
« passa tutti i tempi? Se egli ha nella scienza le stesse
« cose, queste non sono a lui future, ma presenti, e
« per tal ragione la conoscenza di esse non dee chia-

« marsi prescienza, ma scienza. *Quid est praescien-*
« *tia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum*
« *est Deo, qui omnia supregreditur tempora? si*
« *enim in scientiares ipsas habet, non sunt ei futu-*
« *rae, sed praesentes; ac per hoc non jam prae-*
« *scientia, sed scientia dici potest* (1).

§ 156. La nostra filosofia non difende alcuna verità a spese di un' altra: ella le abbraccia tutte; e cerca di conciliarle fra di esse; e quando il modo con cui si uniscono non si manifesta, piuttosto che negarne arbitrariamente alcuna, confessa la propria ignoranza.

Noi, per sostener la libertà, non abbiamo negato con King e Buffier l' influenza preveniente de' motivi su la volontà; nè per sostener questa influenza, abbiamo co' fatalisti negato la libertà. Ma abbiamo riconosciuto tutte e due queste verità di esperienza interna; ed abbiamo trovato un mezzo di conciliazione delle stesse, osservando; 1°: che i motivi non sono la causa efficiente de' voleri; 2.° che ciascun bene particolare e finito non essendo il bene sommo non è l' oggetto naturale ed adeguato della volontà; e che perciò nell' atto che la volontà lo vuole ha il potere di non volerlo.

Noi riguardando la libertà come un fatto incontrastabile di coscienza; e la dipendenza delle creature dal Creatore come una verità di ragione, non abbiamo negato la prima co' fatalisti e con Lutero e Calvino, per sostener la seconda; nè abbiamo, per sostener la prima, negato con Cicerone ed i Sociniani la prescienza delle azioni libere degli uomini; il che importa un sottrarre gli uomini al dominio ed alla Provvidenza del Creatore; ma, riconoscendo l' una e

(1) Ad Simplicianum, Q. 2.

l'altra verità abbiamo trovato un mezzo di concilazione, osservando che i voleri liberi degli uomini si possono conoscere da Dio nell'influenza de'motivi su gli stessi.

Unendo la Teorica alla Pratica, noi riconosciamo in questa conoscenza, che Dio ha del cuore umano, una influenza felice su la virtù interiore, che è la vera virtù. Noi dobbiamo concludere, che, non potendo essere alcuna cosa nascosta a Dio, nulla si dee fare che sia contrario alla legge del nostro essere, al nostro dovere; che ogni peccato essendo alla veduta di Dio, è una grande insolenza il trasgredir la legge sotto gli occhi di un legislatore onnipotente. Che, in conseguenza, dobbiamo servirci di questo sguardo continuo su di noi per regolarci secondo il dovere in tutte le nostre azioni, e rimettendo il resto nelle mani di Dio, che vede i bisogni e i disegni degli uomini, e che sa e può soccorrere colui che fida in lui. Gli Epicurei, nell'addurre il motivo, pel quale si doveva rigettare questa conoscenza perfetta del cuore umano nella divinità, venivano a riconoscere quanto ella è un freno pel vizio; e se eglino la credevano contraria all'umana tranquillità, ragionavano malissimo, confondendo gli uomini tutti negli uomini viziosi ed ostinati a fare il male. Questa presenza di Dio disturba internamente la tranquillità dell'empio; ma forma la pace e la consolazione del virtuoso infelice, o del penitente che versa amare lagrime su i suoi traviamenti. Intanto, chi il crederebbe? la dottrina che regola la prescienza delle azioni libere a danno della filosofia, s'insegna oggi in un moderno corso di filosofia pubblicato in Francia; e ciò mi obbliga di trascrivere qui quanto dice il signor Damiron, e di confutarlo.

§ 157. « In Teologia vi sono tre gran sistemi su la « libertà. Il primo, quello che pone insieme e conce-

« pisce nel medesimo tempo la prescienza ed il libero « arbitrio.

« Il secondo, quello che sacrifica il libero arbitrio « alla prescienza.

« Il terzo finalmente, che concilia la prescienza e la « libertà, stabilendo che l'una cessa nell'istante in « cui l'altra comincia, e che questa a vicenda cede « e sparisce avanti di quella. Esaminiamoli successi- « vamente.

Io qui arresto subito il signor Damiron, e gli oppongo che la numerazione e l'ordinamento de'sistemi teologici da lui addotti su la libertà sono incompleti e falsi. In primo luogo, il sistema ultimo il quale fa cessare la prescienza tosto che apparisce la libertà, e la libertà tosto che si mostra la prescienza, lungi di essere un sistema di conciliazione fra i due dommi, come il nostro Autore asserisce, è un sistema che distrugge la prescienza de'futuri liberi, per sostener la libertà; o che distrugge la libertà, per sostenere la prescienza de' futuri: questo sistema è dunque un sistema di distruzione, non di conciliazione.

Inoltre, l'ordinamento esatto di questi sistemi è il seguente: Il primo ammette insieme la prescienza e la libertà, senza proporsi di conciliarle, riguardando il modo di questa conciliazione come superiore all'umana intelligenza;

Il secondo ammette l'uno e l'altro domma insieme, ed espone il modo della loro conciliazione;

Il terzo riguarda i due dommi come inconciliabili, e come contraddittorj l'uno all'altro; ed ammettendo la prescienza nega la libertà;

Il quarto finalmente, insegnando eziandio l'incompatibilità de' due dommi, ammette la libertà, e rigetta la prescienza, o la scienza certa, se dir si vuole, de' futuri liberi.

Chiunque conosce la storia di questa controversia, non dubiterà dell' esattezza del nostro ordinamento.

L'Autore citato segue così a ragionare:

« Le ragioni di coloro che ammettono è mantengono nel medesimo tempo la prescienza divina e la
« libertà umana sono molto lodevoli nel principio,
« poichè esse partono dal sentimento dell'eccellenza
« del Creatore e della grandezza della creatura, e che
« esse attestano insieme il timore di offender l' uno, e
« la paura di degradar l' altra. Ma sono esse plausi-
« bili di logica come lo sono d'intenzione? Noi ne
« giudicheremo or ora.

« Riassumendole, si può dire che esse ritornano
« tutte a questa, cioè che la prescienza non è che una
« sorte di scienza, una specie di conoscenza, una idea;
« che una idea, intanto che è idea, che è puro atto di
« spirito, non fa nulla, non tocca in nulla gli esseri a'
« quali essa corrisponde; ma che gli lascia ciò che
« essi sono, colle qualità che essi hanno, colla libertà
« se essi la posseggono, colla necessità se questa è la
« loro sorte; in modo che Dio, come *presciente*, non
« è per gli uomini che uno spettatore intelligente del-
« l'avvenire, il quale interviene per mezzo del pen-
« siere, ma non già per mezzo dell'azione negli affari
« della loro vita, e non apporta alcun ostacolo che li
« impedisca di regolarsi secondo le leggi, e le facoltà
« della loro natura, e per conseguenza con libertà,
« poichè la loro natura è di essere liberi. La prevedenza,
« sotto questo rapporto, non ha su l' avvenire mag-
« giore influenza reale che ne ha sul passato la me-
« moria; tanto dall' una parte che dall' altra non si
« trova che una semplice veduta, e non già un'azione.

« Egli vi è del vero in questa opinione, ma piut-
« tosto alla superficie che al fondo stesso e nel cuore.

« Così è verissimo accessoriamente, che prevedere
« non è produrre, e che i fatti, per essere anticipatamente
« l'oggetto di una percezione, non sono perciò l'opera
« ed il risultamento di questa percezione; egli bisogne-
« rebbe almeno, acciò un tal effetto avesse luogo, che al
« puro potere dell'intelligenza si unisse come ausiliario
« ed ubbidisse come istrumento un potere generatore che
« dal seno del presente regolasse e facesse l'avvenire;
« altrimenti il semplice spirito, senza mezzo efficace,
« sarebbe impotente, ed interamente nell'idea guarde-
« rebbe, ma non opererebbe affatto; sarebbe testimone,
« e non attore, e rimarrebbe estraneo a tutto questo
« giuoco di perspettiva, che possederebbe sotto i suoi
« occhi. Per esempio, il fisico, che, in virtù della
« sua scienza, può predire a colpo sicuro i fenomeni
« astronomici, partecipa egli forse nella benchè menoma
« parte all'azione che li determina? ed ogni uomo,
« che ha l'esperienza di certe leggi dell'Universo, e
« può sapere, in conseguenza, ciò che esse produr-
« ranno in certi casi, è egli l'autore di queste leggi?
« E perchè le conosce le impone egli? Niente è dun-
« que meglio fondato della distinzione per la quale si
« stabilisce che la prescienza non è causalità.

« Tutto ciò che si dice in questo senso è giusto e
« ragionevole.

« Ma ecco ciò che non è tale. Si sostiene, che in
« Dio la prescienza è intera, che ella si estende a
« tutto nell'avvenire, ed a tutto certamente; che così
« nòn vi è un fatto, un atto, un essere, che giammai
« la sfuggono, o l'ingannano di qualunque maniera.
« Ella è dunque universale ed infallibile nella sua
« universalità.

« Ora ciò non può essere che con una condizione,
« la quale è, che le cose avvengano tali quali sem-

« brano dover avvenire all' Essere supremo, che vede
« tutto; che esse si succedano e si combinino secondo
« l' ordine scritto nel suo pensiere; che esse seguano
« quest' ordine di punto in punto, e lo rendano per-
« fettamente reale, vi prendano invariabilmente il
« loro luogo ed i loro rapporti, nulla cambiandovi,
« nulla turbando, e lasciando tutto nella sua posizione.
« Per poco che esse non fossero in questa stretta cor-
« rispondenza col sistema *preconceputo*, esse lo por-
« rebbero in difetto, lo convincerebbero di errore, e
« la prescienza sarebbe vana. Ma se tutto assoluta-
« mente ha una simile destinazione, se l' uomo egli
« stesso è compreso in questo vasto piano di dipen-
« denza, che tutti i suoi atti vi sieno legati, tutte le
« sue facoltà incatenate, tutta la sua vita fissata, se
« qualunque cosa egli faccia, bisogna sempre che ri-
« torni a ciò che è stato preveduto, o piuttosto se egli
« non fa alcuna cosa che secondo questa prevedenza,
« come dirlo ancora libero? Il fatto della libertà nol
« costituisce forse in qualche maniera una specie di
« provvidenza, che in vero ha i suoi limiti, ma che
« nella sfera, in cui essa opera, risolve, vuole, dispone,
« e crea così da sè stessa un certo numero di avveni-
« menti, che sono pienamente della sua competenza?
« Forse l' uomo per questo fatto stesso della libertà
« non ha egli una certa latitudine di tempo, e di spa-
« zio, una certa possibilità di fare o di non fare che
« gli lasciano coll' avvenimento della virtù o del vi-
« zio, del merito o del demerito, il potere di produrre
« una folla di fenomeni? Dio forse, dandogli un sì
« bell' attributo, il più bello della creazione, non lo
« ha egli messo su la terra come un altro sè stesso,
« per esercitarvi a sua immagine un ministero d' in-
« telligenza, di volontà e d' azioni? Ed in tal caso

« non gli ha egli permesso di attendere e di riguar-
« dare, di cercare e di scegliere, di determinarsi fi-
« nalmente per la sua propria virtù? Non ha egli vo-
« luto, per conseguenza, che una forza così creata
« avesse a lei una carriera in cui tutto non fosse an-
« ticipatamente designato e stabilito; ma ove essa po-
« tesse, la ripressione salva, modificarsi di mille ma-
« niere, e svilupparsi in tutti i sensi? E per tutto
« non è forse stato necessario un ordine di cose vago,
« ed ondeggiante in qualche maniera, in cui la libertà
« ne' suoi limiti e nelle condizioni della sua potenza
« venisse ad operare le sue diverse opere e la varietà
« de' suoi effetti? Ciò certamente è quello che non sa-
« prebbero negare coloro che ammettono la libertà:
« ogni altra maniera di comprenderla menerebbe di-
« ritto al fatalismo. Or se tale è questa facoltà, come
« accordarla colla prescienza, intesa nel modo in cui
« s'intende nel sistema che esponiamo? *l'idea del li-*
« *bero arbitrio implica quella di un avvenire, in*
« *cui vi sarà dell' impreveduto, poichè l'uomo vi*
« *potrà fare o non fare certe cose; al contrario la*
« *prescienza non suppone come dovendo essere che*
« *ciò che è preveduto e predeterminato*: *egli vi ha*
« *dunque una visibile contradizione.*

« Ed osservate bene, che per tirarsi fuora da una
« difficoltà tanto imbarazzante, a nulla serve di riti-
« rarsi nel principio, *che il pensiere non fa, e non*
« *modifica gli avvenimenti che esso prevede: esso li*
« *prevede, e ciò basta; esso li prevede infallibil-*
« *mente quando, come in Dio, esso è infallibile, ed*
« *allora è necessario che essi avvengano tali quali*
« *esso li prevede; altrimenti s' ingannerebbe e non*
« *sarebbe più esente da errore.*

« *Esso non li costituisce, ma li prova; esso se li*

« *rappresenta tali quali saranno ;* esso li sa nel loro
« avvenire, esso li ha anticipatamente in ispettacolo
« con una tal certezza, che essi non possono mancare
« di effettuarsi conformemente alla sua idea. Da ciò,
« per ripeterlo, deriva il loro invariabile incatena-
« mento, e la loro opposizione costante ad ogni spe-
« zie di libertà. Ora, da qualunque parte venga la fa-
« talità, sia che essa risulti dal suo rapporto colla
« causa che la crea, o dalla sua relazione collo spi-
« rito, che l' implica per prescienza, non importa;
« essa è sempre, ed ha sempre il suo effetto (1).

§ 158. Questo lungo pezzo che ho trascritto dimostra, che si può scrivere eloquentemente e ragionare insieme falsamente; che si possono osservar le regole della rettorica, e violar quelle della logica; che una semplice obbiezione la quale considerata filosoficamente può esprimersi con poche parole, può da una profusione di linguaggio occupare molte pagine. Ma che perciò? il logico preciso, il filosofo, il quale non si fa abbagliare dalla pompa delle parole, scovre in questi lunghi discorsi tutto il debole del sofisma. Domando perciò perdono all' illustre Scrittore, se gli oppongo una critica amichevole.

L' incompatibilità della prescienza col libero arbitrio è un errore molto antico: esso si legge in Cicerone, il quale da questa pretesa incompatibilità, fu indotto a negar la prescienza de' futuri liberi; e perciò, secondo l' espressione di S. Agostino, *ut nos faceret liberos fecit sacrilegos*. Il sig. Damiron riproduce questa stessa obbiezione, senza aggiungerle una nuova forza. Ma questa pretesa incompatibilità della divina

---

(1) Cours de phil., t. 1, de la liberté considerée par rapport à Dieu, ecc.

prescienza col libero arbitrio è stata le cento mila volte diligentemente esaminata e ritrovata falsa. Il sig. Damiron, senza curarsi di dimostrar false tutte le prove, che sono state addotte contro questa pretesa incompatibilità, passandole tutte sotto silenzio; e negando eziandio ciò che egli stesso aveva confessato, riproduce l'obbiezione stessa, ed ammassa asserzioni senza alcuna prova.

Tutta la lunga declamazione del sig. Damiron può ridursi a queste poche parole: *L' idea del libero arbitrio implica quella di un avvenire, in cui vi sarà dell' impreveduto; poichè l' uomo vi potrà fare, e non fare certe cose.*

Riduciamo questa obbiezione ad un sillogismo: esso sarà il seguente: *L' idea del libero arbitrio importa il potere fare, e non fare certe cose. Ma l' idea di poter fare, e non fare certe cose implica, che l' azione che si fa non sia preveduta: l' idea dunque del libero arbitrio implica che ciò che si fa non sia preveduto.*

Nel sillogismo recato si contiene una *petizione di principio;* poichè noi neghiamo la minore, che il sig. Damiron suppone vera: ora lo stato della quistione consiste appunto nella verità o nella falsità della minore: il sig. Damiron suppone dunque ciò che è in quistione; e che egli era obbligato di provare.

Secondo le regole della logica chi asserisce è obbligato di provare; nondimeno io proverò la falsità della minore col seguente sillogismo:

L'atto libero, anche per confessione del sig. Cousin, è quello in cui l' agente ha insieme colla coscienza di farlo la coscienza di potere non farlo.

Ma la conoscenza certa di un atto, e perciò la prescienza dello stesso, può stare insieme colla coscienza del potere di non farlo.

L'idea dunque di poter fare e non fare certe cose, non implica che ciò che si fa non sia preveduto.

Provo ancora la minore del sillogismo antecedente col seguente:

Se la conoscenza certa di un atto, e perciò la prescienza dello stesso, non potesse stare colla percezione o colla conoscenza del potere di non farlo; la coscienza dell'atto libero, la quale importa la percezione dell'atto e del potere insieme di non farlo, non sarebbe esistente, ma una tal coscienza è esistente.

La Conoscenza certa di un atto, e perciò la prescienza dello stesso, può dunque stare colla percezione del potere nell'agente di non farlo.

L'evidenza di questi ragionamenti non può non colpire chi non vuole volontariamente chiudere gli occhi alla luce che gli balena su gli occhi; ma, replica il filosofo che io qui combatto, *la prescienza non suppone come dovendo essere, che ciò che è preveduto e predeterminato: vi ha dunque una visibile contradizione fra la prescienza e la libertà.*

Riduciamo l'obbiezione alla precisione sillogistica:

La prescienza non suppone come futuro, che ciò che è preveduto.

Ma ciò che è preveduto è necessario.

La prescienza dell'atto libero è dunque impossibile.

La maggiore di questo sillogismo è vera; ma la minore contiene una *petizione di principio.*

Sebbene, io replico, chi asserisce sia obbligato a provare ciò che asserisce, io nondimeno proverò la falsità della minore dell'ultimo sillogismo.

Se la prescienza di un avvenimento rendesse questo necessario, ciò dipenderebbe dall'infallibi-

lità di questa percezione. Ma l' infallibilità di una percezione non rende necessario l' oggetto o l'avvenimento percepito.

La prescienza di un avvenimento non rende dunque questo avvenimento necessario.

Provo la minore dell' antecedente sillogismo col seguente:

Se la coscienza dell'atto libero è infallibile; l'infallibilità di una percezione non rende necessario l' oggetto o l' avvenimento percepito.

Ma la coscienza dell'atto libero è, anche per confessione dell' avversario, infallibile.

L' infallibilità di una percezione non rende dunque necessario l'oggetto, o l'avvenimento percepito.

L' obbiezione dei sig. Damiron resta dunque invincibilmente distrutta. Questa obbiezione è antica, come ho detto, leggendosi in Cicerone; e non vi è libro, sia di filosofia elementare, sia di teologia , in cui non sia disciolta; e fa veramente sorpresa il vedere la fiducia con cui il sig. Damiron la riproduce, e con cui si crede in diritto di imputare una evidente contradizione a coloro che difendono insieme tutti e due i dommi, quello della libertà, e quello della divina prescienza. Io non posso resistere al desiderio di trascrivere qui l' obbiezione e la risposta, tali quali si leggono nella Metafisica latina dell' Abate Genovesi, nostro illustre filosofo.

« Si omnia futura praescita sunt a Deo, hoc ordine « eveniunt, quo ventura praescita sunt, quum ei nec « voluntas deesse possit efficiendi quae praescit, nec « potentia, qua efficiat: si autem hoc ordine eveniunt, « certus erit ordo rerum praescientiae et voluntati « Dei, adeoque certus ordo causarum: si vero certus « ordo causarum, quo fiat omne quod fit, fato fiunt

« omnia quae fiunt; neque enim aliud est fatum, quam
« certa et constans atque immutabilis causarum et
« effectuum series: at si fato omnia fiunt, nulla est
« libertas. Iam sunt omnia a Deo praescita: ergo et
« volita: ergo certus ordo causarum: fato igitur fiunt
« quaecumque fiunt, nec ulla est libertas.

« Eo argumento ita perturbatus olim fuit Cicero,
« ut ne negaret libertatem, praescientiam Dei sustulit,
« atque *ut nos faceret liberos, fecit sacrilegos*, ut
« eleganter scribit Augustinus. Fabulantur Arma-
« chanum, acutissimum scholae Theologum, viginti an-
« nos laborasse, ut eum nodum solveret, nec potuisse
« tamen. Cardinalis Cajetanus, vir in metaphysicis
« contemplationibus attritus, eam quaestionem in al-
« terum saeculum distulit. Augustinus tamen paucis,
« quasi compendio, et confidenter, sed peracute re-
« spondit: *Non est*, inquit, *consequens, ut si Deo
« certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit
« in nostrae voluntatis arbitrio; et ipsae quippe
« NOSTRAE VOLUNTATES IN CAUSARUM
« ORDINE SUNT*. Quae huc redeunt, praescien-
« tiam Dei non commutare rerum naturas, sed neces-
« sarias quidem sinere esse necessarias, liberas vero
« liberas; quod scilicet praescientia Dei si a divina
« voluntate, et providentia abstracta spectetur, in re-
« rum naturas physice non influat. Non secus atque
« qui me quidquam operantem inspicit, non adigit ad
« operandum. Et quemadmodum *memoria tua*, inquit
« idem alibi, *non cogit facta esse quae praeterive-
« rant; sic Deus praescientia sua non cogit fa-
« cienda, quæ futura sunt*. Scilicet, nihil vetat esse
« aliquid certum, quod sit liberum, si ex eo cui id
« certum est, nulla inferatur operanti vis. Quae adeo
« sunt perspicua, ut mirer esse potuisse viros doctos,

« quibus argumentum istud quidpiam imponere po-
« tuerit (1). »

Tutti i filosofi e tutti i teologi, che hanno profondamente trattato la presente controversia, hanno con ragione distinto due specie di necessità, cioè la necessità *assoluta*, e la necessità *ipotetica, o conseguente*; ed hanno saviamente osservato, che la seconda non ripugna affatto alla libertà. *Ciò che è mentre è, necessariamente è. Ciò che è passato, posto che è passato, è necessariamente passato. Ciò che è futuro, posto che è futuro, è necessariamente futuro.* Tutte queste proposizioni sono una legittima illazione del principio di contradizione, e la scuola le chiama il *principio di certezza*. Esse contengono per lo appunto la necessità ipotetica o conseguente, la quale non può esser contraria alla libertà.

In effetto, l'atto libero, posto che è, necessariamente è. Ora la infallibilità della preseienza non implica che la certezza dell'avvenimento preveduto, e perciò la necessità ipotetica o conseguente.

Ciò che è preveduto, posto che è preveduto, è necessariamente futuro. Ma esso è preveduto posto che è futuro: esso è dunque necessariamente futuro posto che è futuro.

Io son andato più alto; ed ho osservato, che qualunque necessità non è che meramente logica e soggettiva; e che è un errore fondamentale in filosofia il confonder questa necessità con una necessità reale, naturale, oggettiva. Il principio di contradizione è il principio logico del pensiere umano: tutta la necessità dunque, che deriva da questo principio non è che logica; e risiede nel solo intendimento umano. *Ciò*

(1) Par. 3, Appendix ad cap. IV, § 38, e 39.

che è, posto che è, necessariamente è. Questa proposizione è una illazione necessaria del principio di contradizione; ma essa esprime una verità meramente logica: essa equivale a questa: *ciò che è è*: questa non esprime che la legge logica dell'identità: essa significa, che lo spirito ponendo una idea non ha il potere nell'atto che la pone di toglierla; essa esprime una semplice necessità soggettiva.

Il sig. Damiron sembra di non aver pensato a tutto ciò: egli obblia o pure non considera affatto la distinzione delle due necessità, cioè dell'assoluta e della ipotetica: egli confonde visibilmente la necessità soggettiva colla necessità reale.

Il filosofo, che qui combatto, non aveva bisogno di sortir dal circolo degli scrittori francesi per essere avvertito di non confondere l'oggettivo col soggettivo: il dotto Degerando gli sarebbe stato sufficiente. « Il secondo pregiudizio de' filosofi potrebbe esser « espresso nella lingua del nostro Cartesio: noi lo di- « finiremo nel seguente modo: *Noi possiamo giudi- « care assolutamente delle cose per mezzo delle « idee che naturalmente ne abbiamo.* Il volgo tras- « porta le sue sensazioni negli oggetti che le cagio- « nano: egli crede veder gli oggetti colorati; egli « crede sentirli odoriferi: la filosofia si è liberata da « questo error familiare; ma ella, senza saperlo, vi « è subito ricaduta di una maniera ancora più se- « ria; *essa ha identificato i rapporti delle nostre « idee colle leggi della natura.*

« Egli vi ha qualche cosa di reale nelle relazioni, « e questo reale sono i termini che le compongono; « ma la relazione stessa non è che una veduta dello « spirito, la quale deriva dall'unità de' suoi concetti.

« Il terzo pregiudizio è legato al secondo: esso

« sembra quasi servir di epigrafe agli scritti di Pla-
« tone: esso si enuncia così: *le operazioni dello spi-*
« *rito sono il modello delle leggi della natura.*

§ 159. Il filosofo che combatto parla in seguito della seconda opinione, la quale, ammettendo la prescienza di tutte le determinazioni della volontà, nega il libero arbitrio: io non trascrivo qui ciò che egli dice su l'oggetto, poichè non ho con lui alcuna controversia su di ciò: io convengo che l'esistenza della libertà è un dato della coscienza.

Passa egli in seguito a parlare della terza opinione, che è quella da lui adottata: essa consiste nella prescienza necessaria, e nella negazione della prescienza degli avvenimenti liberi. Egli fa qui mostra di tutta la sua eloquenza; e sotto una gran profusione di parole egli insegna con gran confidenza de' grandi errori. Io son obbligato (per la difesa della verità, che il dovere di filosofo m'impone) di trascrivere il suo lungo discorso, e di confutarlo circostanziatamente:

« La terza opinione si riassume in questa idea:
« conciliare la libertà e la prescienza divina, mo-
« strando che questa non si estende che alle cose fa-
« tali, e che quella non si esercita che negli atti, a'
« quali Dio non ha dovuto nè voluto estendere la sua
« previdenza.

Io osservo di nuovo, che mal si qualifica questa terza opinione per una opinione conciliatrice della prescienza colla libertà; poichè non si conciliano due dommi allora che se ne ritiene uno, e si rigetta l'altro. Niuna difficoltà ha portato mai la prescienza de' fatti necessarj: la quistione si è sempre versata su la prescienza degli atti liberi, e coloro che hanno riguardato come ripugnanti questi due dommi si son divisi in due partiti: alcuni hanno rigettato la prescienza

degli atti liberi; altri hanno ammesso la prescienza di tutti gli avvenimenti, ed hanno negato la libertà.

« Quando si adotta questa spiegazione, si concepisce, che tutti gli esseri, i quali, per loro natura, son
« privi d'intelligenza e di libertà, o almeno d'una in-
« telligenza e di una libertà sufficienti, senza ragione,
« nè consiglio, fuor di stato di provvedere per mezzo
« delle loro proprie facoltà alla condotta della lor
« vita, han dovuto sin dalla loro nascita esser coordi-
« nati in un piano, che nulla lasciasse a loro carico, e
« sotto la loro risponsabilità. Essi non sono stati fatti
« per essere essi stessi la loro provvidenza: Dio ha
« dunque loro prestato la sua, egli ha vegliato sul
« loro avvenire, ha loro segnato delle leggi d'azione,
« ve li ha sommessi invariabilmente: che egli sappia
« dunque ciò che eglino diverranno nel tempo e nello
« spazio, a ciascun momento della loro vita, ciò non
« è che ragionevole, semplice, e necessario. La sua
« prescienza non è allora che il suo pensiere appli-
« cato a' futuri sviluppamenti di un ordine di cose che
« anticipatamente è stabilito nel suo spirito, ed al
« quale la sua onnipotenza destina infallibilmente una
« irrevocabile esecuzione. Tutto è allora come adem-
« piuto, e prevedere non è quasi che vedere, dalla
« parte dell'Essere, di cui bisogna dire che *egli può*
« *tutto ciò che vuole, e che egli volle tutto ciò che*
« *pensa, perchè tutto ciò che pensa è bene* ».

Qual paradosso! Non vi son dunque altre cose possibili a Dio che le sole cose esistenti! L'Onnipotenza divina è dunque esaurita! Si ha egli il diritto d'insegnare una siffatta dottrina, senza alcuna prova? Una siffatta filosofia non è ella ingiuriosa all'Essere supremo? ma la contingenza evidentemente manifestata nell'ordine dell'universo è sufficiente a distruggere

questo grande errore. La distanza della Terra dal Sole non è essa contingente; e non poteva perciò la terra avere tante altre distanze dal Sole diverse da quella che ha? Non si può dir lo stesso della celerità di questo globo, con cui si muove nella sua orbita?. Ma non ci dilunghiamo dal nostro proposito. L'Autore segue:

« Ma Dio non crea le anime per una simile desti-
« nazione. Associandole alla sua natura per una sen-
« sibile analogia, dando loro della sua intelligenza e
« della sua libera attività, tutto ciò che egli può senza
« incoerenza darne a delle creature, mettendole su la
« terra come tante forze simili a lui (non già eguali,
« ciò s'intende), come tante providenze, che sono al
« circolo stretto in cui esse si sviluppano, come egli è
« all'immensità, provvidenze in piccolo, se si può
« parlar così, ma finalmente provvidenze, egli si è
« discaricato su di esse di una parte delle cure che
« esse reclamavano, egli ha commesso loro per una
« porzione la condotta della loro vita, egli le ha isti-
« tuite, in alcuni limiti, padrone e risponsabili della
« loro sorte nell'avvenire .... Appartiene perciò
« ad esse il possedersi ed il governarsi, *ad essere, in*
« *una parola, per esse stesse, ciò che Dio è per gli*
« *esseri necessitati.*

A che fine un sì lungo discorso fa egli questo scrittore illustre? La sostanza di esso è: *Che la divina Provvidenza non è universale su tutto il creato; che gli uomini non sono soggetti al suo impero.* La semplice esposizione di questa dottrina è sufficiente per essere rigettata. Io la confuterò fra poco. Seguiamo ad ascoltare il lungo discorso oratorio del nostro scrittore.

« Se la cosa è così, ciò che avverrà di esse, sempre

« notiamolo bene, in una misura assai limitata, non
« è più il segreto di Dio che cessa di vedere per esse;
« perchè esse veggono per esse stesse; esso è un av-
« venire incerto, indeterminato, oscuro che si renderà
« reale per l'azione degli spiriti liberi ed indipendenti,
« e che per conseguenza sin là è, e rimane ignorato.
« È lasciato in quistione all'intenzione dell'umanità
« un buon numero di avvenimenti, la cui soluzione
« gli appartiene: egli vi ha per essa nel possibile una
« folla di casi di cui ella dispone. Di questi casi che
« cosa ne sarà, in qual senso si risolveranno essi?
« Ecco ciò che non può sapersi, poichè la causa de-
« terminante, la potenza che dee risolvere non ha an-
« cora operato. Quando una volta ella avrà operato,
« che ella se ne avrà fatto una idea, e che l'avrà ef-
« fettuata, vi sarà luogo a conoscere ciò che essa avrà
« voluto ed eseguito; qualche cosa esistente vi sarà
« che si presterà alla percezione; ed allora Dio, come
« intelligente di tutto, come intelligente di tutto ciò
« che è intelligibile, vedrà e *giudicherà*; ma atten-
« dendo, poichè egli ha creato degli agenti dotati di
« libertà, di cui non ha anticipatamente ordinato tutti
« gli atti, bisogna assolutamente che non prevegga ciò
« che è fuor di prevedenza. Vi sarebbe contraddizione
« che egli conoscesse come predestinato ciò che non
« ha predestinato.

Quante proposizioni gratuite ed assurde in questo pezzo! Il Dio della ragione non è certamente il Dio che qui, in un tuono imponente ed antifilosofico, ci presenta il sig. Damiron. Il Dio di questo scrittore è creato dalla sua fantasia. Il Dio della ragione è immutabile, infinito, indipendente, ed onnipotente; quello del sig. Damiron è mutabile, finito, dipendente; e che non fa ciò che vuole. Se la conoscenza di Dio non è

eterna come la sua esistenza, Dio è mutabile e finito: se è mutabile e finito è contingente; e se è contingente non è Dio. Non si può forse dire del sig. Damiron ciò che Cicerone disse di Epicuro, che ammise i dei *nomine, re autem sustulit?* Io son sicuro, che se questo illustre scrittore rifarà la sua opera la purgherà di questo errore importante.

Iddio non può conoscere alcuna cosa che in sè stesso: egli non riceve alcuna conoscenza dal di fuori: ciò ripugna alla natura dell' Assoluto.

La scienza di Dio dee essere eterna, e senza successione: perciò i filosofi ed i teologi dimostrano, che la scienza di Dio è perfettamente *intuitiva*, che Dio non fa astrazioni, non giudica, e non ragiona.

Iddio conosce tutto nella sua onnipotenza, e nel suo eterno ed ineffabile decreto di crear questo universo. Ciò che Dio non conosce non può avere affatto esistenza; poichè nulla può essere, che ciò che Dio vuole, o permette. Questa è la nozione vera di Dio, la quale è contenuta nella vera idea dell' Assoluto; e questa dottrina si trova in qualunque libro elementare di Metafisica e di Teologia, in modo tale che mi reca sorpresa e dolore insieme il vedere, che lo scrittore che io combatto, non l' abbia avuta presente.

Io ho dimostrato rigorosamente, che Dio può prevedere gli atti liberi; e che dee prevederli per la sua natura infinita. La proposizione dunque del sig. Damiron, che gli atti liberi sono fuori della prescienza, è gratuita interamente, ed assurda.

§ 160. Lo stesso scrittore, continuando a dommatizzare su la divina prescienza, insegna de' nuovi errori. Egli distingue, nel corso della vita di ciascun uomo, due ordini di avvenimenti, uno che egli chiama *fatale*, l' altro *libero*: il primo comprende tutto ciò

che l' uomo riceve da Dio, e dalle altre cause esterne; il secondo comprende tutti i fatti di cui l'uomo è l' Autore e la causa prima. Così la nascita, per cagion di esempio, e la morte; l' educazione, e le malattie; appartengono all' ordine da lui chiamato fatale o necessario; ma gli atti virtuosi e viziosi appartengono al libero arbitrio. Fatta questa distinzione egli pretende, che la prescienza, e perciò la Provvidenza divina, si estendano solamente su l' ordine fatale; ma che non ardiscono e sono nell' impossibilità di estendersi all' ordine libero. Ma fa d' uopo ascoltare il nostro Autore, il quale, colla sua solita eloquenza e con un' aria di fiducia certamente sorprendente, insegna questa dottrina (mi sia permesso il dirlo) ingiuriosa a Dio, desolante per l' uomo, e funesta alla virtù, come io spero or ora di far vedere in un modo senza replica, ma senza alcuna verbosità, la quale distrae l'attenzione, e nuoce alla precisione filosofica.

« Che cosa è l' uomo per rapporto all' essere che « l' ha creato? Una forza, che, come tutte quelle di « cui l' universo è il teatro, ha il suo modo determi« nato di esistenza e di attività, e per conseguenza « uno scopo segnato, verso il quale ella dee tendere. « Ella è l' oggetto di un disegno che presiede alla sua « nascita, la segue in tutta la sua vita, la conduce « sino alla tomba, sino al di là della tomba, e non « l'abbandona giammai.

« Ella ha la sua legge immortale. Ma questa prov« videnza, che nel principio ordina tutti i suoi atti, « che sola durante un tempo la fa pensare e sentire, « e servirsi de' suoi organi, e spandersi nella natura, « che necessita così tutti i suoi primi sviluppamenti, « tosto che l' ha menata sino all' età della libertà, non « continua più di tenerla sotto un regime così stretto.

« Ella non cessa senza dubbio di governarla ancora
« in una folla di circostanze, di sottoporla a molti le-
« gami, di sottometterla a molte cause; giammai ella
« non le toglie tutte le sue catene; ma nondimeno
« l'emancipa, la rende e la lascia libera, e per una
« nuova forma di autorità l'obbliga e non la forza
« più, l'obbliga invece di costringerla, le comanda, le
« impone, ma non le toglie mica l'ubbidienza. Ella
« propone delle cose *a fare* molto più che essa non
« le *fa fare*, ed in questo scopo essa non opera più
« per via di fatalità e d'irresistibile impulsione, ma
« per via di tentazione, di prova, di pena o di ricom-
« pensa. Presente a tutto, pronta a tutto, volgendo
« tutto a' suoi fini, incomincia dalle occasioni e dalle
« situazioni, per mettere le anime in presenza di
« azioni conformi o contrarie al bene, ed ella attende
« il libero volere: quando poi il volere è venuto, e
« per conseguenza la moralità, ella riconosce, secondo
« la giustizia, il merito o il demerito, applica il prezzo
« o la pena, o almeno li decreta e li effettua un
« giorno o l'altro; ed in tutto ciò il suo oggetto è
« sempre di menare o di rimenare al bene, non per
« forza e per necessità, ma per istruzione ed impres-
« sione . . . .

« Nascere, in effetto, è cosa fatale, come vivere al
« seno del mondo, e ricevervi la libertà, esservi ten-
« tato, provato, rimunerato o castigato, in uno scopo
« di educazione e di miglioramento morali. Che vi sia
« dunque per ciascun di noi dalla parte della provvi-
« denza una cura tutta speciale di chiamarci all'esi-
« stenza, di crearci all'umanità, di darci gli attributi
« e lo scopo comuni alla nostra specie, di assegnarci
« inoltre una vocazione particolare, di ordinare final-
« mente le circostanze di maniera che noi potessimo,

« facendo un buon uso delle nostre facoltà, perfezionar
« noi stessi per la nostra propria energia: ecco certa-
« mente ciò che non si saprebbe negare, senza negare
« ogni consiglio, ed ogni condotta nell' universo; ma,
« quanto all'arte di sviluppare le nostre diverse fa-
« coltà tosto che noi siamo liberi, quanto alla maniera
« di prender la prova, e di tirarne quel tale partito
« che piace alla nostra volontà; quanto alle disposi-
« zioni morali, nelle quali noi riceviamo la pena o la
« ricompensa, nulla su questi punti non potrebbe es-
« ser regolato e disposto da Dio, se non che, forse col
« tempo, ed in un tempo indefinito, a forza di prove,
« e di espiazioni ed ancora d' ispirazioni e di grazie
« particolari, in questa vita o nell'altra, noi dobbiamo
« finire con emendarci, migliorarci, ed adempiere tutto
« il pensiere del Creatore.

Io annojerei certamente il lettore, se pure egli non si è già annojato, se riportassi qui tutto il resto del discorso del nostro scrittore, il quale non fa che ripetere in varj modi ciò che si contiene nel pezzo trascritto.

§ 161. Tutto il ragionamento del filosofo, che io qui combatto, è fondato su la confusione di due necessità, una, cioè, relativa all'individuo che la soffre, e l' altra relativa alla causa che la fa soffrire. Se io tiro un colpo di bastone ad un uomo all' improvviso, questo avvenimento è certamente *involontario* o necessario per colui che lo soffre, per colui che è colpito dal bastone; ma esso è volontario e libero per me che vibro il colpo. In conseguenza, chi è nell' impotenza di prevedere la determinazione della mia volontà di vibrare il colpo del bastone, dee essere necessariamente nella impotenza di prevedere l'avvenimento fatale in colui che è colpito. Questa semplice

ed evidente distinzione avrebbe potuto essere sufficiente al signor Damiron per fargli conoscere la futilità del suo lungo discorso oratorio.

L'epoca ed il luogo della nostra nascita appartiene, secondo l'Autore che combatto, alla parte fatale del corso della nostra vita: ma questa parte fatale della nostra vita dipende dalla parte libera de' nostri genitori; l'epoca della mia nascita dipende dal tempo dell'atto conjugale di mio padre, e di mia madre; e questo atto è un atto volontario e libero: se questo atto fosse stato eseguito più presto o più tardi, l'epoca della mia nascita non sarebbe stata quella che è stata.

Lo stesso dee dirsi del luogo della nascita: se i miei genitori, invece di stabilire la loro dimora nella penisola dell'Italia, l'avessero stabilita in Francia, il luogo della mia nascita sarebbe stato tutt'altro; io sarei stato un Francese non un Italiano: l'epoca dunque ed il luogo della mia nascita, sebbene appartengano alla parte fatale del corso della mia vita, dipendono nondimeno dalle libere determinazioni della volontà de' miei genitori. Essendo in conseguenza, nell'ipotesi che combatto, impossibile di prevedere gli atti liberi de' miei genitori, è ugualmente impossibile di prevedere l'epoca ed il luogo della mia nascita.

Similmente l'educazione che noi riceviamo da' nostri padri, da' nostri parenti, da' nostri amici, da' nostri maestri, e da tutti gli uomini co' quali viviamo in società, sebbene appartenga alla parte fatale del corso della nostra vita, non appartiene nondimeno alla parte fatale del corso della vita de' nostri educatori; ma essa appartiene alla loro parte libera. Se questa, in conseguenza, sfugge alla divina prescienza, le sfugge anche quella.

Il luogo della morte di ciascun uomo dipende, come quello della nascita, dalla parte libera. E non vi sono tante morti prodotte dal libero arbitrio degli uomini? Socrate non morì forse per la sentenza ingiusta de'suoi giudici? E questa sentenza non fu un effetto della libera volontà di coloro che lo condannarono? Se questa volontà non potè prevedersi, come potevan prevedersi l'epoca e le circostanze della morte di questo filosofo? Egli vi ha una tal relazione fra la parte fatale della vita di un uomo e la parte libera, sia questa appartenente allo stesso individuo della fatale, sia ad altri uomini, che l'ignoranza della parte libera mena necessariamente all'ignoranza della parte fatale.

La parte fatale e la parte libera degli avvenimenti dell'ordine morale sono a vicenda ciascuna causa ed effetto dell'altra; e chi ignora la parte libera dee necessariamente ignorare la parte fatale; e perciò esser privo della conoscenza di tutto l'ordine morale.

Alcuni avvenimenti, fatali per l'individuo che li soffre, sono l'effetto della libera volontà degli altri uomini; e fra questi avvenimenti ve ne son di quelli che fanno cambiare lo stato delle nazioni, e producono le rivoluzioni degl'Imperi. Qual cambiamento non recò nel mondo antico la morte di Cesare! ma questa morte non fu l'effetto di tanti voleri umani? Cesare andò per sua libera volontà nel senato: ivi per libera volontà de'congiurati ricevè ventitrè colpi di pugnale da quei medesimi, che egli credeva di avere disarmati colle sue beneficenze. Antonio, per eccitare maggiormente il dolore, e il risentimento del popolo, dà di mano alla toga di Cesare, e la fa vedere insanguinata; e nel tempo stesso espone la immagine di lui fatta espressamente lavorare in cera, ed in cui l'artefice, di suo ordine, aveva a bella posta impressi i ventitrè colpi di pugnale, che il Dittatore, tanto in fac-

cia, che nelle altre parti del corpo aveva ricevuti. Questo espediente determina il popolo a vendicar la morte di Cesare. Io non veggo qui che una catena di fatti liberi, i quali producono nell'individuo degli avvenimenti necessarj, e degli avvenimenti necessarj che dispongono e son seguiti da altri avvenimenti liberi; e questa catena fa cambiare l'aspetto dell'antico continente.

Retrocedendo sino a' principj della storia romana, mi si presenta l'impudicizia di Sesto, figliuolo di Tarquinio; e la morte violenta della casta Lucrezia, e veggo in questi avvenimenti liberi la cagione dell'espulsione de' Tarquinj, avvenimento fatale per costoro ma libero in Bruto, in Collatino, in Lucrezia, in Valerio, ed in tutti coloro che prestarono il giuramento di sterminare i Tarquinj; ed in questo memorando avvenimento io veggo la cagione del cambiamento di Roma dallo stato monarchico al repubblicano.

Coroliano, condannato a perpetuo esilio, ricorre per rifugio a' Volsci, che alla fine rende persuasi di prender l'armi contra i Romani. Entra nelle loro terre alla testa di numeroso esercito. Niente gli può stare a fronte. Roma medesima tutta temeva; allora quando videsi sottratta al pericolo dalla virtù di due matrone Romane, della moglie, e di Veturia specialmente, madre di Coriolano. Or chi potrà negare che la virtù di Veturia avendo disarmato Coriolano non abbia consolidato la potenza di Roma, prossima a succumbere sotto gli sforzi de' Volsci, non abbia prodotto quel lungo incatenamento di vittorie, che cambiarono la faccia del mondo; e che in conseguenza non debba l'Europa la sua presente situazione alla virtù, e perciò al retto uso della libertà di questa Veturia? E non ho io forse il diritto di citare anche qui, in appoggio della verità che

difendo, la morte tragica di Virginia, che distrugge in Roma la tirannide decemvirale?

Chi dubita, dice per altro oggetto Elvezio, che Alessandro non abbia dovuto in parte la conquista della Persia all'institutore della falange macedone? Che il canto di Achille, animando questo principe dal furor della gloria, non abbia avuto parte alla distruzione dell'impero di Dario, come Quinto Curzio alle vittorie di Carlo duodecimo? ma l'instituzione della falange macedone, il canto di Achille, la risoluzione di far la guerra a Dario, l'opera di Quinto Curzio, sono tutte opere volontarie e libere. Una intelligenza, incapace di preveder le opere di questa natura, sarebbe stata costretta d'ignorare i più grandi avvenimenti del mondo morale, e che hanno fatto cambiare l'aspetto del genere umano in una gran parte del globo terraqueo. Tutta la storia de' popoli che conosciamo comprova mirabilmente questa verità, che è inutile il dirne di vantaggio; ed io mi limito a trascrivere un luogo di un illustre teologo: « Non si saprebbe togliere a Dio « la conoscenza della menoma cosa senza distrug- « gerlo; perchè ciò è toglergli una perfezione, e ren- « dere la sua scienza imperfetta; il che ripugna al suo « essere:

« Ma di più, la Scrittura mostra chiaramente che « Dio conosce generalmente tutte le cose future, che « più dipendono dalla libertà degli uomini. Perchè non « vi ha alcuna profezia particolare che non comprenda « la conoscenza di una infinità di cose future, e che « non provi per conseguenza, che Dio le conosce. Poi- « chè evvi questa differenza fra un profeta, a cui Dio « rivela un avvenimento particolare, e Dio, che lo co- « nosce per la sua prescienza, che il profeta può sapere questo avvenimento che gli è rivelato, senza co-

« noscere tutti quelli da cui esso dipende: ma è chiaro,
« che Dio, il quale ha, per esempio, rivelato ad Isaia,
« la vittoria ed il nome di Ciro, quasi dugento anni
« prima della sua nascita; al profeta che riprese Ge-
« roboamo, il nome e le azioni di Giosia quasi trecento
« anni prima che egli fosse nato; a Daniele la distru-
« zione di Gerusalemme da Tito, più di seicento cin-
« quant'anni avanti di questa distruzione; è chiaro, io
« dico, che Dio non ha conosciuto questi avvenimenti
« senza conoscer tutti quelli da cui essi dipendono, il
« che va all'infinito.

« Se egli, ha, per esempio, previsto che Tito di-
« struggerebbe Gerusalemme, egli ha previsto che Tito
« nascerebbe da Vespasiano, e che sarebbe imperatore:
« affinchè egli prevedesse che Tito nascerebbe da Ve-
« spasiano bisogna che abbia previsto tutta la serie
« delle generazioni, che erano necessarie per farlo na-
« scere; ciò che racchiude la prescienza di una infinità
« di avvenimenti e di casi; affinchè Dio prevedesse che
« Tito doveva essere imperatore bisognava che cono-
« scesse l'ingrandimento e le rivoluzioni dell' impero
« Romano, e tutte le cause particolari che l' hanno
« messo nello stato in cui egli era al tempo di Vespa-
« siano. Basta spingere più avanti questo incatena-
« mento per portarlo all'infinito per i legami neces-
« sari che gli avvenimenti hanno gli uni cogli altri;
« e come non evvi alcuna ragione per la quale Dio
« prevederebbe piuttosto un certo avvenimento libero,
« che un altro avvenimento libero, segue, che se egli
« ne ha conosciuto alcuni (come non si può negare)
« egli li ha conosciuti tutti.

« Così l' opinione de' filosofi che hanno rigettato la
« prescienza, come Cicerone, rinnovata dopo qualche
« tempo da' Sociniani, è non solamente ingiuriosa a

« Dio; ma essa è di più chiaramente smentita dall'e-
« sperienza sensibile di un sì gran numero di profezie,
« che riguardavano degli avvenimenti dipendenti da un
« sì gran numero di cause libere, come quelli che noi
« abbiamo notati (1). »

Il ragionamento che ho trascritto ha tutto il valore contro i Sociniani, i quali, ammettendo l'autorità della Sacra Scrittura, son obbligati di ammettere l'esistenza delle profezie; e perciò la prescienza di alcuni avvenimenti liberi; ed esso prova molto bene, che la prescienza di alcuni avvenimenti liberi importa la prescienza di tutti.

Io non ho potuto, in un trattato filosofico, servirmi di questo argomento, poichè esso suppone la prescienza di alcuni avvenimenti liberi provata dall'esistenza delle profezie, l'ultima delle quali, sebbene incontrastabile, e che si prova colla storia del genere umano, nondimeno non è stata da me antecedentemente provata, ed è estranea all'oggetto di quest'opera. Ho, ciò non ostante, osservato che l'argomento poteva estendersi alla prescienza di tutti gli avvenimenti liberi, posto che si concede, come fanno gli avversarj, la prescienza degli avvenimenti necessarj nell'ordine morale.

Anzi dico, che, negata la prescienza de' fatti liberi, non solamente non può aver esistenza quella de' fatti necessarj, che accadono nell'ordine morale, ma nè ancora quella di molti fatti necessarj, che accadono nell'ordine fisico, sì meramente materiale, che animale. Ho osservato, nel primo volume di quest'opera, che l'uomo esercita un impero notabile su la terra; che molti oggetti reali sono l'opera sua; che egli modifica in

(1) Instructions Théologiques et morales Sur le Simbole, par Nicole, 2 Instruction, Cap. XII.

mille guise gli oggetti naturali. Ora, nell' ipotesi che io combatto, la suprema intelligenza dee ignorare tutte le *città* poichè sono la fattura libera dell' uomo; dee ignorare tutti i prodotti delle arti e dell' industria, perchè hanno per causa la libertà umana. Eh! qual Dio è quello del signor Damiron!

Io ho provato: 1.° che gli atti liberi si possono prevedere dalla Suprema intelligenza; 2.° che la Suprema intelligenza, dovendo, perchè immutabile ed infinita, conoscere tutto ciò che può conoscersi, dee in conseguenza conoscere nell'Eternità immutabilmente, e con un solo atto intuitivo, tutti i voleri delle Creature intelligenti; 3.° io ho risposto a tutti i sofismi del signor Damiron. Io ho dunque conciliato i due dommi del libero arbitrio, e della divina prescienza, ed io ho evitato lo scoglio in cui è urtato Cicerone; il quale, *ut nos faceret liberos, fecit sacrilegos.*

§ 162. Nell'atto che sto scrivendo quest' opera, mi è pervenuto il primo volume del *Corso di Diritto naturale del signor Teodoro Iouffroy.* Io non mancherò di trar profitto dalle osservazioni di questo illustre Scrittore. Ecco quanto egli scrive su la obbiezione, che i fatalisti tirano dalla divina prescienza.

« Di due cose l'una, dicono eglino (i seguaci del fa-
« talismo), o l'uomo è libero, ed in questo caso è im-
« possibile di prevedere le sue determinazioni; o le
« determinazioni umane possono prevedersi, ed in tal
« caso è impossibile che l' uomo sia libero. È neces-
« sario dunque sacrificare o la libertà umana o la pre-
« scienza divina. Eglino, in questa scelta, non esitano
« di sacrificare la libertà umana.

« Io farò osservare da principio, che la filosofia non
« è in alcun modo obbligata di spiegar tutto, e ciò per
« un' ottima ragione, la quale è che lo spirito essendo

« limitato non può comprender tutto. La filosofia non
« ispiega e non è tenuta di spiegare se non che ciò che
« lo spirito umano può comprendere; al punto in cui
« termina per lo spirito umano la possibilità di com-
« prendere, ivi cessa la filosofia, o la necessità per la
« filosofia di spiegar tutto: supponendo dunque che lo
« spirito umano non potesse conciliare il fatto dell'u-
« mana libertà col concetto *a priori* della prescienza di
« Dio, non seguirebbe, che il fatto della libertà umana
« dovesse esser sacrificato al concetto della prescienza
« divina, nè che il concetto della prescienza divina do-
« dovesse esser sacrificato al fatto dell'umana libertà:
« egli seguirebbe solamente, che lo spirito umano com-
« prendendo benissimo, che Dio dee preveder l'avve-
« nire, e trovando da un altro lato questo fatto che
« l'uomo è libero, non potrebbe affatto spiegare come
« queste due cose si accordino insieme.

« La sola circostanza, che dovrebbe forzare lo spi-
« rito umano a scegliere ed a sacrificare la libertà o
« la prescienza divina, sarebbe la veduta di una con-
« tradizione assoluta fra queste due cose, di una con-
« tradizione come quella che vi è fra queste due pro-
« posizioni: 2 e 2 fanno 4: 2 e 2 non fanno 4. In
« questo caso, ma solamente in questo caso, la ra-
« gione umana concependo l'impossibilità assoluta della
« verità simultanea di ciò che ella concepisce in Dio,
« e di ciò che noi sentiamo in noi stessi, dovrebbe sa-
« crificare il concetto al fatto, o il fatto al concetto;
« perchè allora, ma solamente allora, ogni possibilità
« di conciliazione fra queste due evidenze sarebbe di-
« strutta.

Io fin qui son perfettamente di accordo col filosofo illustre che ho citato; ma in ciò che egli aggiunge io

non posso uniformarmi perfettamente a' suoi pensamenti, e vi aggiungerò le mie osservazioni. Egli continua così:

« Supponiamo che la cosa fosse così: io dico, che
« in questa ipotesi estrema, obbligata la ragione umana
« di scegliere, dovrebbe sacrificar le prescienza divina.

« In effetto, la libertà umana è un fatto di cui noi
« siamo più certi che della divina prescienza; e perchè
« ciò? per una eccellente ragione, la quale è che l'i-
« dea della previsione dell' avvenire in Dio non è che
« una conseguenza dell' idea che noi ci facciamo di Dio.
« Ora l'idea che gli uomini si fanno di Dio è eviden-
« temente un' idea incompleta; essendo impossibile,
« che la debolezza della ragione umana possa com-
« prendere completamente Dio, il quale è un essere
« infinito. Sarebbe dunque una conseguenza dell' idea
« infinitamente incompleta che noi abbiamo di un Es-
« sere che ci sorpassa, il porla in comparazione con
« un fatto che noi osserviamo della maniera la più di-
« retta? Non vi sarebbe in ciò alcun buon senso. Quando
« dunque osserveremmo una contradizione assoluta fra
« la prescienza divina e la libertà umana, essendo ob-
« bligati di sacrificar l'una o l' altra, noi dovremmo
« sacrificar la prescienza divina; *perchè è molto più*
« *sicuro che noi siamo liberi, che non è sicuro che*
« *Dio prevede l'avvenire. Ma questa contradizione*
« *logica della libertà umana e della previsione di-*
« *vina non esiste affatto; essa non è che una illu-*
« *sione.* »

Io non accetto in due punti il pensamento che ho riportato: l'illustre Autore suppone che noi abbiamo una maggior sicurezza dell' esistenza della libertà in noi, che non ne abbiamo dell'esistenza della veduta di tutti i futuri in Dio: ciò supporrebbe che noi non ab-

biamo che una gran probabilità al più della divina prescienza, non già una certezza; poichè la certezza è indivisibile, e non ha gradi.

Io, al contrario, ho una perfetta certezza dell'uno e dell'altro domma; e la mia certezza dell'uno non è maggiore della mia certezza dell'altro; ed è questa la prima differenza tra la mia filosofia e quella dell'Autore su l'oggetto che mi occupa.

La seconda differenza consiste nel fondamento e nel motivo di questo diverso grado di certezza che l'illustre Autore suppone ne' due dommi dell'umana libertà e della prescienza divina.

Egli pone questo motivo nell'imperfezione della nostra nozione di Dio. È incontrastabile, egli dice, che la nostra idea di Dio è incompleta; e che la ragione umana è nell'impossibilità di comprender l'infinito. Io ammetto l'antecedente di questo ragionamento; ma nego il conseguente. Io penso, che sebbene la nozione che noi abbiamo di Dio sia incompleta, e che noi non possiamo comprender l'Infinito, da ciò non segue affatto, che noi non abbiamo alcune conoscenze certe relativamente alla natura divina; e che la conoscenza della previsione di tutti i futuri non debba annoverarsi fra queste conoscenze certe.

Io penso inoltre, che noi non abbiamo alcuna nozione completa, nel rigor del vocabolo, di alcun essere della natura; e nè anche di quella *libertà*, che noi ammettiamo nello spirito umano; ma che questa mancanza di una perfetta comprensione delle cose non c' impedisce in alcun modo di possedere alcune conoscenze certe su le stesse; e che il pensare altrimenti sarebbe un insegnare lo scetticismo universale.

È per me di una certezza incontrastabile, che tutto dipende dall'atto eterno creatore; che niente può es-

sere che non sia compreso in questo atto. in cui Dio ha voluto l'esistenza di questo universo. È per me di una certezza incontrastabile, come ho antecedentemente mostrato, che i fatti liberi son legati indivisibilmente a' fatti necessarj; e che la previsione di questi è inseparabile dalla previsione di quelli. È per me di una evidenza incontrastabile, che questa prescienza universale è essenziale alla *Provvidenza;* ed è finalmente di una certezza incontrastabile per me, che tanto vale il negar Dio che negare la sua eterna *Provvidenza.*

Di grazia, domando: abbiamo noi una nozione completa dell'anima nostra? conosciamo noi forse adeguatamente la sua essenza? Comprendiamo noi quel potere, in cui facciamo consistere la libertà? Quella causalità libera de' nostri voleri non è ella incomprensibile da noi? L'esistenza de' nostri voleri in noi è un fatto di coscienza: che questi voleri sieno prodotti liberamente dall'anima nostra, è ancora un fatto di coscienza; ma il come essi si producono è per noi un mistero. La causalità libera de' nostri voleri, in cui consiste la *libertà,* è inesplicabile ed incomprensibile per noi. Ma da ciò segue forse, che noi non abbiamo una nozione sufficiente della libertà, per esser certi che la libertà è esistente in noi? diremo noi forse cogli antichi e coi moderni pirroniani: Vi sono delle cose incomprensibili, ed alcune volte c'inganniamo: tutte le cose sono dunque incomprensibili ed incerte?

L'Autore citato imprende di provare che non vi è alcuna contradizione fra i due dommi della libertà e della divina prescienza, e ragiona nel modo seguente:

« Io farò fin dal bel principio questa semplicissima
« osservazione, che se noi ci figuriamo, che la previ-
« sione dell'avvenire si fa in Dio come ella si fa in
« noi, corriamo il pericolo di farci della previsione

« divina una falsissima idea, e per conseguenza di porre
« fra di essa e la libertà una contradizione, la quale
« svanirebbe, se invece di questa idea noi ne avessimo
« una più esatta.

« Osserviamo, in effetto, che noi non abbiamo la fa-
« coltà di vedere nell'avvenire come abbiamo quella
« di vedere nel passato, e che se noi lo prevediamo in
« certi limiti, ciò non avviene che per l'induzione del
« passato. Questa induzione può esser certa o sempli-
« cemente probabile. Ella è certa quando si tratta delle
« cause fatali di cui noi conosciamo esattamente la
« legge. Gli effetti di queste cause in alcune date cir-
« costanze essendo stati determinati dall'esperienza,
« noi possiamo predire il ritorno degli stessi effetti nelle
« stesse circostanze, con una intera certezza, *per tutto
« quel tempo almeno in cui le leggi attuali della na-
« tura sussisteranno.* In questo modo noi prevediamo
« in molti casi gli avvenimenti fisici, di cui noi cono-
« sciamo la legge, e questa previsione certa si esten-
« derebbe ad un maggior numero di casi ancora, se
« non accadessero sovente circostanze imprevedute, le
« quali possono modificare l'avvenimento. Questa stessa
« induzione, al contrario, non può giammai essere, se
« non che probabile, allora che si tratta di cause li-
« bere; precisamente perchè queste cause son libere,
« e che gli effetti i quali emanano da simili cause,
« nulla hanno di necessario, e possono sempre seguire
« o non seguire le stesse circostanze. Quando dunque
« si tratta degli effetti di queste cause, noi non pos-
« siamo giammai prevederli con certezza, e le nostre
« induzioni si riducono necessariamente a congetture
« più o meno probabili.

« Tale è il precedimento, tali sono i limiti della pre-
« visione umana. Lo spirito umano prevede l'avve-

« nire dall' induzione del passato: questa previsione
« non può elevarsi a certezza, se non quando si tratta
« di cause e di effetti legati da una dipendenza neces-
« saria: allora che si tratta di cause libere, gli effetti
« essendo contingenti non possono dar materia che a
« congetture.

« Se trasportiamo a Dio questo modo di previsione,
« che è il modo umano, seguirà rigorosamente, che
« Dio, conoscendo esattamente e completamente le leggi
« alle quali ha egli sommesse tutte le cause fatali della
« natura, leggi che non cambieranno se non quando
« egli vorrà, Dio può conoscerne con una certezza as-
« soluta tutti gli effetti che ne deriveranno nell'avve-
« nire. Così la previsione certa di questi effetti, la quale
« non è possibile per noi, se non che in certi casi, e
« che in questi casi stessi è sottoposta a questa restri-
« zione, che le leggi attuali della natura possono esser
« modificate; questa previsione, limitatissima e contin-
« gente in noi sino nella sua certezza, dee esser com-
« pleta ed assolutamente certa in Dio, nella ipotesi
« stessa che la sua previsione sia della stessa natura
« della nostra.

« Ma è evidente che in questa stessa ipotesi Dio
« non potrebbe prevedere con certezza le determina-
« zioni delle cause libere... In questa ipotesi sarebbe
« vero di dire, che se Dio prevede di una maniera
« certa le determinazioni future degli uomini, bisogna
« che l'uomo non sia libero, o che, se l'uomo è libero,
« Dio non può prevederle con certezza; e che così vi
« è una contradizione assoluta fra la prescienza divina
« e la libertà umana.

« Ma con qual condizione è ella una tal contradi-
« zione? colla condizione, che Dio prevede come noi
« prevediamo, che la sua prescienza dell' avvenire è

« della stessa maniera della nostra. Ora è forse tale, « io domando, l'idea che noi dobbiamo farci della « prescienza divina, e quella che se ne fanno i difen« sori del sistema che io combatto? Abbiamo noi il di« ritto d'imporre così a Dio i nostri limiti e le nostre « debolezze? Io non lo penso affatto. Essendo noi privi « della facoltà di veder l'avvenire, abbiamo qualche « pena a concepirla in Dio; ma non possiamo, almeno « per analogia, farcene un'idea? Siccome noi abbiamo « due facoltà, una di vedere il passato per la memo« ria, l'altra di vedere il presente per la percezione « o per l'osservazione, non possiamo così concepirne « una terza in Dio, quella di veder l'avvenire, e di « vederlo come noi vediamo il passato? Che cosa av« verrebbe allora? Ciò è che Dio, in vece di dedurre « la conoscenza delle azioni umane dalle leggi della « causa che le produce (il che non può farsi con cer« tezza se non che colla condizione che questa causa « sarà necessaria) vedrebbe semplicemente le azioni « umane tali quali esse risulteranno dalle libere deter« minazioni della volontà. Ora una tal visione non im« plicherebbe la necessità di queste azioni, come non « l'implica la visione di queste stesse azioni nel pas« sato. Vedere gli effetti che derivano da certe cause « non è forzar queste cause a produrli, non è forzar « questi effetti ad essere; che questa visione abbia luogo « nel passato, nel presente o nel futuro, poco importa; « ella conserva il suo carattere di percezione, il che « vuol dire, che, lungi di esser la causa dell'avveni« mento percepito, ella ne è l'effetto, e lo presuppo« ne (1). »

Queste osservazioni sono esatte; ed io le accetto per-

(1) Corso di Diritto naturale, 5 Lez.

fettamente. Esse sono uniformi alla soluzione che han dato dell'obbiezione di cui si tratta i più profondi filosofi e teologi, sì antichi che moderni.

§ 163. Se Dio, dicesi ancora, prevedesse gli atti liberi, egli prevederebbe i peccati; e se prevedesse i peccati, sarebbe dalla sua bontà obbligato ad impedirli e a non permetterli.

Se Dio, io rispondo, non prevedesse gli atti liberi egli non prevederebbe gli atti virtuosi, nè i viziosi; e se egli non prevedesse questi atti, non potrebbe nè premiar la virtù, nè punire il vizio: dottrina contraria alla legge della nostra ragion pratica; e perciò falsa.

Egli è necessario di ammettere in Dio o l'assoluta ignoranza di tutti gli avvenimenti liberi; e perciò, come ho provato, di tutto l'ordine morale; ed in tal caso egli è nella impotenza di premiar la virtù e di punire il vizio, cioè di esser giusto; o pure di ammettere, che Dio conosce gli avvenimenti liberi dopo l'accaduto; e così riguardar la Suprema Intelligenza come mutabile e finita: il che è in evidente contradizione coll'idea dell'assoluto.

« I Sociniani non sono scusabili di negare a Dio la
« scienza certa delle cose future, e principalmente
« delle risoluzioni future di una creatura libera. Per-
« chè quando anche eglino avessero immaginato, che
« vi ha una libertà di piena indifferenza, in modo che
« la volontà possa scegliere senza motivo, e che così
« questo effetto non potrebbe esser veduto nella sua
« causa (il che è una grande assurdità), eglino deb-
« bono sempre considerare, che Dio poteva preveder
« questo avvenimento nell'idea del mondo possibile,
« che egli ha risoluto di creare, ma l'idea che eglino
« hanno di Dio è indegna dell'Autore delle cose, cor-
« risponde poco all'abilità ed allo spirito, che gli Scrit-

« tori di questo partito fanno sovente comparire in al-
« cune discussioni particolari, l'Autore del quadro del
« Socinianesimo non ha interamente torto di dire, che
« il Dio de' Sociniani sarebbe ignorante, impotente,
« come il Dio di Epicuro, sconcertato ciascun giorno
« dagli avvenimenti, vivendo ciascun giorno di ciò che
« acquista nella giornata, se egli non sa che per con-
« gettura ciò che gli uomini vorranno (1). »

Io non direi, che Dio vede gli avvenimenti liberi, nelle loro cause, ma ne' loro motivi; poichè, come ho osservato, i motivi non sono mica le cause efficienti de' nostri voleri.

§ 164. Iddio, secondo la Religion cristiana, non esercita solamente il suo potere nell'ordine necessario degli avvenimenti dell'universo, ma eziandio nell'ordine degli Avvenimenti liberi; in modo tale, che egli può volgere il cuore dell'uomo, ove gli piace, senza ledere la libertà. *Cor hominis disponit viam suam; sed Domini est dirigere gressus ejus* (Prov. 16, v. 9). *A Domino diriguntur gressus viri* (Ibid., cap. 20, v. 24). *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini; quoqumque voluerit inclinabit illud* (Ibid., cap. 21, v. 1).

Ma questo domma Cristiano è conforme alla retta ragione, e la sana filosofia dee ammetterlo. Esso risulta dall' idea della divina onnipotenza, e dal modo in cui la volontà opera. I motivi che influiscono nelle determinazioni della nostra volontà sono le conoscenze dell' intelletto e le dilettazioni prevenienti, da cui queste conoscenze sono accompagnate. Ora, tanto le conoscenze ed in generale le percezioni, che le dilettazioni interiori, sono modificazioni dell'anima: non può dun-

(1) Leibnizio, Theodicea, III par., § 364.

que negarsi che Dio non possa in essa produrle. Se cause esterne producono queste interne modificazioni nell'anima nostra, come non riconoscere questo potere nella causa prima? Se un oratore può persuadere ed insieme commuovere, perchè nol potrebbe l'Essere Onnipotente?

Egli sembra conforme alla ragione il riguardar l'ordine fisico come subordinato all'ordine morale. Limitar la Provvidenza divina all'ordine fisico dell'universo è togliere il governo di quanto vi ha di più eccellente nella creazione. Cicerone, il quale tratta della Provvidenza, nel secondo libro della Natura degli Dei, dopo d'avere addotto le prove del governo di Dio nell'ordine fisico, passa poi particolarmente a parlare di questo governo relativamente agli uomini. Egli conosce, che il domma della Provvidenza è il fondamento della Religione.

« Si Dei neque possunt nos juvare, nec volunt, nec « curant omnino, nec quid agamus animadvertunt, « quid est quod ullos diis immortalibus cultus, hono« res, preces, exhibeamus (lib. I, de Natura Deor.). »

Si conviene, che la divina Provvidenza debba eziandio estendere il suo impero su gli uomini; ma il signor Damiron, come abbiamo veduto, distingue nell'uomo due ordini diversi di fatti e di avvenimenti, un ordine fatale o necessario, ed un ordine libero: egli sostiene, che la divina prescienza non si estende che al solo ordine fatale, ma non già all'ordine libero: io ho confutato invincibilmente questo errore.

Ma egli è necessario di riguardar qui la quistione eziandio dal lato della divina volontà, o dall'azione di Dio su le creature intelligenti. Iddio può preveder degli atti liberi, che egli non fa, come sono i peccati degli uomini, poichè egli non è la causa del male morale.

Ora si domanda: *Fra gli atti liberi che Dio prevede, ve ne son di quelli che Dio fa fare agli uomini, o a'quali egli concorre positivamente?* Questa quistione mena a quest'altra: *Può egli Dio, senza offender la libertà, impedire il male morale che egli prevede?* Questa mena pure ad una terza: *Il male morale accade egli, o accader può nel mondo senza che Dio lo permetta, cioè voglia non impedirlo, potendolo?*

Tutte queste quistioni son comprese nella quistione generale dell'Onnipotenza sul cuore umano. La massima parte de'teologi conviene, che, per quanto il cuore di un uomo sia in una direzione opposta a quella della virtù, Iddio, colla sua onnipotenza sul cuore umano, può raddrizzarlo e menarlo, senza offendere la sua libertà, nel cammino della virtù.

Eglino confessano e difendono, che un tal domma è chiaramente rivelato nelle sante Scritture. Io, lasciando a questi teologi la cura di battersi co' loro avversarj colle armi che loro somministra la Rivelazione, poichè il mio Trattato è meramente filosofico, dico, che un tal domma è fondato nella nuda filosofia. La volontà non si determina senza motivi: l'influenza dei motivi su la volontà è stata già filosoficamente stabilita; si è dimostrato eziandio: Che la suprema intelligenza dee vedere nell'eternità tutti gli atti liberi, e che può vederli nell' influenza de' motivi su i nostri voleri. Se questi motivi sono nell' ordine delle cause naturali, Iddio, il quale dà l'esistenza a queste cause naturali, dispone così della libera volontà degli esseri intelligenti, secondo il suo beneplacito. Se poi non si trovano de' motivi nelle cause naturali, per ottenere l' effetto che Dio vuole; nulla vieta, come ho provato più sopra, che Dio produca immediatamente nell'ani-

ma umana delle percezioni e delle dilettazioni che la determinino a volere. Così Dio può volgere, secondo i suoi imperscrutabili consigli, le volontà degli uomini verso l'oggetto che ha in veduta; ed ha così nelle sue mani il cuore degli uomini per inclinarlo ove vuole.

Il Cristianesimo c' insegna, che nell' ordine delle cause naturali non vi sono de' motivi sufficienti, acciò l'uomo faccia delle opere buone meritorie dell' eterna visione di Dio; e su questo fondamento insegna eziandio la necessità della grazia divina per tali opere: una tal quistione appartiene alla teologia rivelata. Io osservo solamente qui, che fra i pagani gli stoici insegnavano, che l'uomo non dee la virtù che a sè stesso, e che non dee pregar la divinità per dargliela. L'uomo può, eglino dicevano, da sè stesso, indipendentemente da Dio, esser virtuoso; e siccome riponevano la felicità nella sola virtù, così insegnavano la perfetta indipendenza dell'uomo da Dio riguardo alla felicità.

Ma non tutti i filosofi Gentili professavano questa orgogliosa dottrina. Platone insegna apertamente che la virtù è un dono gratuito di Dio.

Ma, comunque la cosa sia, filosoficamente parlando, la possibilità della grazia divina non può negarsi; poichè questa consiste in una modificazione dell' anima, prodotta in essa immediatamente da Dio. Ora è evidente, che Dio può immediatamente produrre nell'anima delle percezioni e delle dilettazioni. La possibilità, in conseguenza, della grazia divina è incontrastabile.

L'uomo è circondato su questa terra da molti mali di cui è cagione la perversa volontà de' suoi simili.

Più, s' innalzino per quanto si vogliano le forze naturali dell' uomo riguardo alla virtù ed al vizio, l'esperienza ci mostra la tirannia delle passioni, e giu-

stifica il *video bona, proboque, deteriora sequor*. In queste circostanze il domma dell' onnipotenza divina sul cuore umano viene in soccorso dell' umana debolezza, inspira la fiducia, ed è, per dirlo in breve, un bisogno del cuore. Se io son calunniato da un potente, Iddio può illuminare e commuovere i miei giudici, acciò dichiarino la mia innocenza: se egli permetterà che la calunnia abbia il suo effetto, egli può dirigere le mie sofferenze al mio maggior bene; se io gemo sotto la tirannia de' miei abiti viziosi e delle mie passioni, Iddio può soccorrermi infondendo nel mio cuore quella dilettazione interiore che mi porrà nel buon cammino. Sì, l'uomo poggiato sul domma dell'Onnipotenza divina, che universalmente si estende tanto sul fisico, che sul morale intero dell'universo, può egli con sincerità di cuore, esclamare: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam*.

Non son queste osservazioni le illusioni del misticismo; ma sono l'espressione de' rapporti naturali che vi son fra le affezioni e le condizioni dell' uomo e la natura divina. Iddio non dee solamente soddisfare il bisogno della ragion teoretica, che vuole rimontare necessariamente alla causa prima ed assoluta; ma eziandio dee soddisfare ai bisogni della ragion pratica e delle indelebili affezioni del cuore umano, che vogliono un Dio giusto, benefico, misericordioso ed onnipotente. Tertulliano diceva molto bene: Volete vedere la testimonianza di un'anima *per natura cristiana?* Guardate che ne' mali e ne' pericoli, grida: *Dio mio*. Il detto di S. Agostino: *Fecisti ad te nos, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te*, contiene la stessa dottrina, la quale è eminentemente filosofica; e non è che la vera dottrina della Provvidenza. Il *quos Jupiter amat, ardensque evehit ad sidera virtus* è;

osserva bene l'abate Genovesi, il sentimento di tutte le nazioni.

§ 165. Bossuet, nel suo Trattato del Libero Arbitrio, ha esaminato colla nuda filosofia il modo di conciliare insieme i due dommi della Provvidenza e della libertà. Nella sua opera, intitolata: *Difesa della tradizione e de' SS. PP.*, ha pure trattato egregiamente della permissione del male: io riferirò le sue riflessioni: esse serviranno a chiarire questo importante argomento, ed a dileguare qualunque difficoltà contro la sana dottrina della Provvidenza.

Dopo d'avere l'illustre Prelato stabilito il libero arbitrio passa nel capo III della sua opera a stabilire il domma della Provvidenza.

« Qui si leva una seconda quistione; cioè, se noi « dobbiamo credere, secondo la ragion naturale, che « Dio diriga le nostre azioni e governi la nostra li« bertà, conducendola sicuramente a que' fini che egli « si ha proposti, o, per lo contrario, se si debba pen« sare, che dopo aver egli fatta una creatura libera, « la lascia andare a di lei talento, senza prendersi altra « parte nella di lei condotta, fuorchè di ricompensarla « se fa bene o male, o di punirla, se ella fa male.

« Ma la conoscenza, che noi abbiamo di Dio si op« pone a quest' ultimo sentimento; imperciocchè noi « concepiamo Iddio come un essere che sa tutto, che « prevede tutto, che provvede a tutto, che governa « tutto, che fa delle sue creature quel che vuole, e che « a lui si debbono riferire tutti gli eventi del mondo. « Che se le creature libere non sono comprese in que« st' ordine della Provvidenza divina, si toglie alla me« desima la condotta di quanto vi ha di più eccellente « nell' universo, cioè delle creature intelligenti. Ora « nulla è più assurdo quanto il dire, che Dio non ha « alcuna parte nel governo de' popoli, nell'erezione o

« nella rovina degli stati, come sono essi governati,
« da' quali principj, con quali leggi: le quali cose tutte
« eseguendosi dalla libertà degli uomini, se questa non
« è in mano di Dio in modo, che a lui mai non man-
« chino mezzi sicuri di girarla dove a lui piace, ne
« segue, che Dio non ha alcuna parte in tutti questi
« successi, e che questa parte di tutto il creato è af-
« fatto indipendente.

Passa poi questo valente uomo ad esaminare i diversi mezzi di conciliare insieme la provvidenza e la libertà; e nel Capitolo settimo scrive quanto segue:

« Un' altra opinione mette per principio, che la no-
« stra volontà è libera in quel senso di cui parlia-
« mo; ma che non ne seguita già dall' essere libera,
« che ella sia invincibile dalla ragione, nè incapace di
« essere guadagnata dalle divine attrattive. Ora tutto
« ciò che Dio può fare per tirarci a sè, può ridursi a
« tre cose. Primo, alla proposizion degli oggetti; Se-
« condo, a' pensieri che ci può mettere in mente; Terzo
« a' sentimenti che egli può destarci nel cuore ed alle
« diverse inclinazioni che egli può inspirare nella vo-
« lontà, simili a quelle che noi veggiamo portar gli
« uomini ad una professione o ad un esercizio piut-
« tosto che ad un altro.

« Tutte queste cose non danneggiano la libertà, che
« a tutte può essere superiore; ma, dicono gli autori
« di questa opinione, Dio, regolando tutto ciò con quella
« pienezza di sapienza e di possanza, che è propria di
« lui, troverà buoni mezzi per assicurarsi delle nostre
« volontà.

« Con la disposizione degli oggetti egli farà che una
« passione corregga l' altra; una paura estrema che
« soprarrivi modererà una temeraria speranza che ci
« trasportava; un gran dolore ci farà dimenticare un

« gran piacere. Il corso impetuoso di questi affetti re-
« sterà sospeso, e così perderà la sua forza; scapperà
« intanto l'occasione; l'anima rasserenandosi si ricu-
« pererà il suo buon senso; l'amore, che la sola beltà
« d'una donna avrà acceso, si estinguerà ad una ma-
« lattia, che ad un tratto la disfiguri. Dio modererà
« un'ambizione, che il favore troppo aperto di un prin-
« cipe avrà fatto in noi nascere, insinuandogli un di-
« sgusto per noi, o pure togliendolo dal mondo; o final-
« mente cangiando in mille modi le cose esteriori, che
« assolutamente sono in suo potere.

« Coll'inspirazione de' pensieri egli ci convincerà
« pienamente del vero; ci darà lumi netti e sicuri
« per discoprirlo; ce lo terrà sempre presente; e dis-
« siperà come ombre i lampi di ragione che ci abba-
« gliano.

« Egli farà anche più. Come la ragione non è sem-
« pre ascoltata quando le nostre inclinazioni se le op-
« pongono, perchè la stessa nostra inclinazione è molte
« volte la ragione più forte che di noi trionfi; Dio sa-
« prà coglierci anche da questa parte, dando all'anima
« nostra una dolce spinta più ad un verso che all'al-
« tro. Il pienamente comprendere la nostra inclina-
« zione ed umore gli farà sicuramente trovare la ra-
« gione che ci determini in tutto.

« Imperciocchè, per quanto l'anima nostra sia li-
« bera, ella mai non opera senza ragione nelle cose
« che alquanto importano. Una sempre ne ha che
« la determina. Purchè io sappia fino a qual punto
« un mio amico è determinato a piacermi, io certa-
« mente saprò fino a qual punto potrò disporre di lui.
« Infatti vi sono delle cose, nelle quali io non mi as-
« sicuro meno degli altri che di me stesso; e pure in
« tali cose io non li privo della loro libertà, niente

« più di quello che me ne privi io medesimo nel con-
« vincermi di quanto debbo cercare o fuggire. Ora
« quanto poss' io estendere in riguardo degli altri fino
« a certi particolari effetti chi dubita che Dio nol
« possa estendere universalmente a tutto? Quello che
« io non so che per congetture, egli lo vede con piéna
« certezza. Io non posso far nulla che debolmente. Ma
« non vi è cosa che l' Onnipotente non possa far con-
« correre a' suoi disegni.

« Se dunque egli vuole ad un tratto e guadagnare
« la mia volontà e lasciarla libera, potrà ben egli ma-
« neggiar l' una e l' altra.

« Finalmente, quando si volesse supporre, che l'uo-
« mo volesse resistere una sola volta, egli rinnoverebbe
« l' assalto, dicono questi autori, e per tante fiate, e
« sì vivamente, che l'uomo, il quale per debolezza, ed
« a forza d'essere importunato, si lascia portar sì spesso
« anche dove ha più di ripugnanza, non resisterà alle
« cose che Dio avrà intrapreso di fargli gradire.

« In tal maniera spiegano questi autori, come Dio
« sia cagione delle nostre elezioni. Egli ci porta ad
« eleggere, dicono essi, con le preparazioni e colle at-
« trattive accennate, le quali mettendoci in certa di-
« sposizione, c' inclinano con pari efficacia e dolcezza
« più ad una cosa che all' altra. Ed ecco l' opinione
« che appellasi di *contemperazione*, la quale non è
« in questa parte molto diversa, anzi rinchiude in sè
« quella che mette l' efficacia degli ajuti divini in una
« certa *soavità* che si chiama *vittoriosa*.

« Questa soavità è un piacere che previene ogni de-
« terminazione della volontà: e siccome di due pia-
« ceri allettanti, si suol dire, che sempre trionfi quello,
« il cui solletico è superiore e più abbondante; non è
« malagevole a Dio il far prevalere la dilettazione da

« quella parte donde ha destinato d'attraerci. Allora
« questo piacere, fatto vincitore dell'altro, si obbligherà
« con la sua dolcezza la nostra volontà, *la quale non*
« *cessa mai di seguire ciò che più l'alletta e le piace.*
« Il più di coloro che seguono una tale opinione, di-
« cono che questo piacere superiore e vittorioso si fa
« seguire dall'anima per necessità, e non le lascia che
« la libertà, la quale consiste nel volontario. Ed in
« questa parte sono differenti dall'opinione della *con-*
« *temperazione*, la quale vuole, che la volontà, per-
« chè sia libera, possa resistere agli allettamenti, benchè
« Dio faccia in modo che ella non resista loro, e che
« vi si arrenda. Ma per altro se si esamina la natura
« di questa soavità superiore e vittoriosa, vedrassi che
« ella è composta di tutte quelle cose che la contem-
« perazione ci ha spiegate. »

Ne' luoghi trascritti si vede chiaramente stabilita: 1.° L'influenza de'motivi su la volontà; 2.° che Dio può prevedere i futuri liberi in questa influenza; 3.° che Dio estende il suo potere anche sul cuore umano; e che può volgerlo ove vuole.

È ben vero, che il teologo citato non si arresta qui: egli ammette la fisica premozione de' voleri; nel che io sono di contrario parere, come ampiamente ho detto altrove.

« Fin qui, egli dice, la volontà umana è come dal-
« l'operazione divina d'ogn' intorno assediata. Ma que-
« st'operazione non ha cosa per anche, che immedia-
« tamente vada alla nostra ultima determinazione; ed
« all'anima sola è riserbato il dar questo colpo. Altri
« passano ancor più avanti, e confessano le tre cose
« da noi spiegate. Aggiungono, che Dio ancora opera
« immediatamente in noi stessi affinchè ci determi-
« niamo ad una cosa; ma che la nostra determina-

« zione non lascia d' esser libera, perchè Dio vuole
« che ella sia tale.

Bossuet sviluppa nel Capitolo ottavo, sino al fine del suo Trattato, ampiamente la dottrina della fisica predeterminazione o premozione, per la quale si decide. Io non ho potuto adottare questa dottrina, e ne ho addotto a lungo i motivi antecedentemente in quest' opera.

Che Dio produca in noi delle modificazioni passive che sono in noi, ma che non derivano da noi, ciò non solamente non presenta alcuna assurdità, ma è una dottrina intelligibile; ma che Dio produca in noi alcune modificazioni, e che in queste noi siamo nondimeno attivi, mi sembra una evidente assurdità. Ciò è lo stesso che asserire, essere la passione azione, ed il paziente agente.

La dottrina della *contemperazione* pone questa nello stato passivo dell'anima, e la divide dallo stato attivo, ammettendo solamente l' influenza dello stato passivo nello stato attivo. Ella, in conseguenza, non offre nulla che la sana filosofia possa rigettare.

§ 166. Abbiamo parlato nel capitolo antecedente della dottrina del P. Buffier e dell'Arcivescovo King su l' influenza de' motivi su la volontà: abbiamo veduto che costoro non ammettono de' motivi prevalenti avanti la determinazione della volontà. Secondo quest' opinione non può certamente dirsi, che Dio prevegga gli atti liberi nell'influenza di questi motivi su i nostri voleri: da un'altra parte, i difensori di questa opinone rigettano la fisica premozione: non si vede perciò come in questa dottrina la prescienza sia possibile: questi autori nondimeno ammettono la prescienza degli atti liberi.

L' opinione enunciata, che rigetta come contraria alla libertà l' influenza prevalente de' motivi, antece-

dentemente alla determinazione della volontà, ha dato origine alla dottrina teologica della *scienza media.*

I teologi comunemente distinguono in Dio due specie di scienza delle cose, cioè la scienza de' possibili, e la scienza delle cose esistenti: eglino chiamano la prima, *scienza di semplice intelligenza;* e la seconda, *scienza di visione.* Con tutte e due queste scienze non si esclude l'influenza prevalente de'motivi su la libertà, nè si ammette che Dio vede alcuna cosa fuori di sè stesso. Iddio vede i possibili nella sua onnipotenza; ma i possibili sono in connessione ed in congiunzione fra di essi per la loro natura.

I motivi sono in congiunzione co' nostri voleri, ed i nostri voleri possibili si vedono in congiunzione ed al seguito de' motivi possibili. Nel decreto poi di creare un dato universo si vedono tutti i futuri.

Alcuni teologi hanno ammesso in Dio, oltre della scienza di semplice intelligenza, e quella di visione, una scienza *media.* Essa consiste nel prevedere ciò che avverrebbe ad una cosa esistente posta in una data condizione possibile. Se ne rapporta il famoso esempio di Davide, che domanda all'Oracolo divino, se gli abitanti del paese di Kegila, ove egli aveva il disegno di racchiudersi, lo libererebbero a Saulle, in caso che Saulle assediasse la città: Dio rispose che lo libererebbero; e perciò Davide prese un altro partito.

Gli avversarj della scienza media pretendono, che essa dee esser compresa nella scienza di semplice intelligenza, cioè nella scienza de' possibili; poichè tutto ciò che dipende da una condizione possibile, che non si pone, dee riguardarsi come possibile. Ma la principale obbiezione va contra il fondamento di questa scienza, e contro il fine, pel quale i seguaci di Molina, che ne fu l'autore, l'ammettono. Perchè, qual fondamento può

avere Dio di vedere ciò che farebbero i Kegiliti? Dio non può vedere i voleri di costoro in sè stessi; egli non li vede, come pretendono i Molinisti, nella influenza prevalente de' motivi; egli non li vede nel suo decreto; egli, concludono gli avversarj de' Molinisti, non può dunque vederli affatto.

Più, i Moliniani si servono della scienza media, affinchè questa sienza regoli Dio ne' suoi decreti circa la salute e la dannazione degli uomini.

Supponiamo, che Dio voglia salvare un uomo: egli esamina, prima di decretar la grazia della conversione, in quali circostanze possibili quest'uomo consentirà alla grazia; e così si regolerà in quali circostanze dee porlo; ma i loro avversarj pretendono che questa scienza regolatrice fa ingiuria all'Onnipotenza di Dio sul cuore dell'uomo, ed all' intrinseca efficacia della grazia divina. Non vi è alcun cuore talmente indurito, dicono questi teologi, che, posto in qualunque circostanza, non possa Dio convertirlo a sè. La grazia poi è efficace da sè stessa, poichè per la sua forza intrinseca è seguita liberamente dalla volontà umana.

Io non entro in questa disputa teologica; e mi limito a trascrivere quanto dice su l'oggetto monsignor Bossuet, nel capitolo sesto del suo Trattato sul Libero Arbitrio.

« Esaminiamo l'opinione di coloro che credono sal-
« vare tutto ad un tratto e la libertà umana e la cer-
« tezza de' decreti divini per via della *scienza media,*
« ovvero *condizionale*, che a lui attribuiscono.

« Ecco i loro principj: 1.° Nessuna creatura libera
« è per sè stessa determinata al bene, o al male; per-
« chè una tale determinazione distruggerebbe la no-
« zione della libertà.

« 2.° Non c'è creatura, la quale, tolta in un certo

« tempo ed in certe circostanze, non si determinasse
« liberamente a far bene, e, presa in altro tempo ed
« in altre circostanze, non si determinasse con la me-
« desima libertà a far male: perchè se ce ne fossero
« alcune che in tutti i tempi ed in tutte le circostanze
« dovessero far male, ne seguirebbe, contro il princi-
« pio già posto, che una fosse determinata da sè me-
« desima al bene, e l'altra al male.

« 3.° Dio conosce dall'eternità tutto ciò che la
« creatura liberamente farà in qualunque tempo che
« la possa prendere, ed in qualunque circostanza che
« la possa mettere, sol che le dia quanto le bisogna
« per operare.

« 4.° Quanto dall'eternità egli ne conosce non mette
« alcun cangiamento nella libertà; perchè non è un
« mettere alcun cangiamento nella cosa il dire che la
« si conosce, nè tal qual è nel tempo, nè tal quale
« debbe essere nell'eternità.

« 5.° Egli è in potere di Dio il dare le sue inspira-
« zioni e le sue grazie in tal tempo ed in tali circo-
« stanze che a lui più aggradano.

« 6.° Sapendo ciò che avverrà s'egli le dà in un
« tempo più tosto che in un altro, può quindi sapere
« e determinare gli eventi senza offendere la libertà
« umana.

« Una sola dimanda fatta agli autori di questa opi-
« nione ne scoprirà tutto il debole: Quando si presup-
« pone che Dio vegga ciò che l'uomo farà s'egli lo
« prende in un tempo ed in uno stato più che nell'al-
« tro; o si vuole che egli ciò vegga nel suo decreto, e
« perchè così ha egli ordinato; o si vuole che egli ciò
« vegga nell'oggetto medesimo, considerato come fuori
« di Dio, ed indipendentemente dal suo decreto. Se
« si ammette questo ultimo, si suppongono cose che

« sotto certe condizioni saranno prima che Dio le ab-
« bia ordinate; e si suppone ancora che egli le vegga
« fuori de' suoi eterni consigli: il che abbiamo mo-
« strato essere impossibile.

« Che se si dice che esse saranno con tali e tali
« condizioni, perchè Dio sotto le stesse condizioni le
« ha ordinate, si lascia la difficoltà ancora in piedi, e
« resta sempre da esaminare come ciò che Dio ha
« ordinato possa tuttavia esser libero.

« Si aggiunge, che questi modi di conoscere sotto
« condizione non possono essere attribuiti a Dio che
« per via di quelle figure, con cui se gli attribuisce
« impropriamente ciò che non conviene se non al-
« l'uomo; e che ogni scienza precisa riduce tutte le
« proposizioni condizionate in proposizioni assolute. »

§ 167. Se ogni avvenimento fa parte di questo universo, esistente pel decreto eterno di Dio, ogni avvenimento è dunque predeterminato. Ora, tutto ciò che è predeterminato non può non avvenire: ogni avvenimento è dunque necessario; e non possono, in conseguenza, esservi atti liberi.

È facile rispondere a questa obbiezione. Il decreto divino della creazione di questo universo non cambia la natura delle cose in sè; in conseguenza le cause libere sono possibili. Iddio può crearle, e creandole son libere; poichè sarebbe assurdo il dire, *che Dio crea le cause libere non libere*. Un' esperienza incontrastabile ci mostra l'esistenza delle cause libere: la ragione ci mostra che l'esistenza di queste cause è un effetto del decreto eterno di Dio di crearle: il decreto eterno di Dio ha dunque prodotto delle cause libere: non si trova qui alcuna difficoltà.

Ma tutti gli avvenimenti liberi, si replica, essendo predeterminati, vi è dell'impossibilità che non avven-

gano. Questa impossibilità, io ripiglio, è meramente logica. Ciò è stato ampiamente spiegato trattando della prescienza.

Se è predeterminato che io muoja con questa malattia, dicesi, io vi morrò, sia che io faccia uso dei medicamenti atti a guarirmi, sia che non ne faccia uso.

Se è predeterminato che il tal uomo sia virtuoso, egli lo sarà infallibilmente, malgrado una cattiva educazione, e le seduzioni tutte le più potenti del vizio. Se, al contrario, è predeterminato che egli sia vizioso, egli lo sarà infallibilmente, malgrado la più savia educazione che se gli darà. La dottrina dunque, la quale insegna la predestinazione del corso della vita di ciascun uomo, distrugge l' utilità della educazione, dei precetti, delle correzioni, ed in generale di tutti i mezzi per ottenere un dato fine.

Questa obbiezione è antica, quantunque sia frivola: si è creduto erroneamente, e si crede tuttavia da alcuni, che questa obbiezione riguarda particolarmente la dottrina Agostiniana della *predestinazione gratuita*, cioè della predestinazione precedente la previsione dei meriti dell' uomo: ciò è falso: non solamente questa obbiezione si può dirigere contro qualunque dottrina teologica della predestinazione, ma essa si può dirigere, come vedesi chiaramente, contro la dottrina filosofica, la quale pone che ogni avvenimento nell'universo è predeterminato e compreso nel decreto eterno di Dio di crear questo universo.

Egli è incontrastabile, in qualunque dottrina, che se Dio ha predeterminato un uomo ad essere virtuoso e felice, egli lo sarà infallibilmente: tutta la differenza nelle dottrine su la predestinazione consiste nella natura de' mezzi che determinano la volontà agli atti virtuosi; poichè, secondo alcuni teologi, questi mezzi

sono per sè stessi efficaci e prevalenti, e Dio li dà a coloro che vuol gratuitamente rendere virtuosi e felici; laddove, secondo altri teologi, questi mezzi sono indifferenti, e possono perciò essere seguiti dal consenso e dal dissenso della volontà: ma comunque la cosa sia, è vero in qualunque sistema: *se Dio ha predestinato Pietro all'eterna felicità, egli vi perverrà infallibilmente.*

I monaci di Adrumeto fecero questa obbiezione a S. Agostino; e ciò diede occasione al libro *De Correptione et Gratia*, di questo S. Dottore.

Ma veniamo alla soluzione dell' obbiezione: *se Dio ha predestinato Pietro all' eterna felicità, egli vi perverrà, sia che egli operi il bene, sia che operi il male:* questa proposizione è falsa. Niuno perverrà all' eterna felicità se non farà il bene.

Se Dio ha predestinato Pietro a liberarsi da questa malattia, egli ne sortirà libero, sia che metta in opera i medicamenti ed i mezzi necessari per liberarsene, sia che non li metta in opera: questa proposizione è pure falsa.

Niuno ottiene il fine senza praticare i mezzi necessarj per ottenerlo; e non può accadere alcun effetto senza una causa atta a produrlo.

Vi sono due specie di proposizioni: alcune sono *teoretiche*, altre son *pratiche*: queste ultime debbono dirigere la nostra volontà, e rispondere in ciascuna circostanza alla domanda interiore che l' Io fa a sè stesso: *Che cosa debbo io fare?* Le prime non hanno questo uffizio immediato. Ora la risposta generale a questa domanda è: *Fate il vostro dovere. Se avete il dovere di un fine, dovete praticare i mezzi necessarj per ottenerlo.*

La dottrina teoretica, la quale pone che tutto è

predeterminato, non distrugge questa proposizione pratica.

Su l'oggetto è utile leggere le riflessioni di Leibnizio, recate nel primo volume, § 86.

§ 168. In questo volume, dal § 97 al § 106 inclusivamente, io ho esaminato la massima metafisica: *La conservazione è una continuata creazione.* Io ho ivi scritto: 1.° Che questa massima è contraria alla libertà, poichè distrugge l'attività dell'anima; 2.° che essa non è appoggiata su di alcun principio certo. Vi sono stati alcuni, i quali hanno creduto che questa mia opinione offendeva o diminuiva il domma della *divina Provvidenza:* non potendo io essere indifferente al sospetto il più leggiero in una materia così grave, riesaminerò di nuovo qui questa materia, ad oggetto di togliere qualunque equivoco, e di rettificare qualche espressione forse non molto esatta.

Incominciamo dalla nozione della Provvidenza. Il P. *Petau* ci dà la stessa nozione della Provvidenza che ci dà Boezio. La Provvidenza, dice quest' ultimo filosofo, *è la stessa Ragione dello Essere supremo, la quale dispone tutte le cose. Questa divina Ragione, in quanto si considera nell' Essere supremo, si chiama Provvidenza; in quanto poi si considera nelle cose, si chiama Fato* (1).

La distinzione fra la *Provvidenza* ed il *Fato* è quella che passa fra la causa e l'effetto. L'ordine intero dell' universo è un effetto; esso è perchè Dio lo fa essere. La causa di questo ordine è la *Provvidenza:* l'ordine stesso come effetto, è, secondo gli antichi, il *Fato*. Perciò, dice il citato P. Petau, la Provvidenza è la disposizione delle cose tutte, in quanto si riguarda

(1) Boezio, lib. 4 De Consolat. Phil., Prosa 6.

nella Mente divina; il *Fato* poi è la stessa disposizione, in quanto si distribuisce ne' luoghi, nelle forme e ne' tempi, ed è una certa spiegazione temporale dell' ordine.

« Quamombrem Providentia dispositio est rerum « omnium, ut in divina mente spectatur; Fatum ea« dem dispositio, ut locis, formis, ac temporibus di« stribuitur, velut *temporalis* quaedam *ordinis expli« catio* (1).

Io accetto questa nozione della Provvidenza.

Dalla stessa segue, secondo lo stesso Teologo, che vi sono due parti nella Provvidenza, l'una delle quali è posta nella prescienza delle cose future, l'altra nella volontà di provvedere. « Duae sunt ergo Providentiae « partes: quarum altera in rerum futurarum prae« sentione ac scientia; altera in consulendi voluntate « posita est. » Io ho stabilito, in quest'opera, l' una e l'altra parte della provvidenza, cioè la divina prescienza delle cose future, e la volontà di provvedere alle cose tutte. Io ho scritto, nella pag. 68 di questo volume, ciò che segue: « La volontà di Dio « abbraccia tutto l'universo: quindi nulla accade che « non sia o positivamente, o permissivamente voluto « da Dio, di maniera che la dipendenza delle crea« ture richiede che si possa dire colle Sacre Carte: « *Deus noster omnia quaecumque voluit fecit in « coelo et in terra.* »

Io ho dunque ammesso e stabilito il domma della Provvidenza, secondo la nozione ricevuta da tutti i teologi, e riportata dal P. Petau; e se alcuno mi ha imputato l'errore contrario a questo domma, è stato un calunniatore.

---

(1) Petau, Theolog. dogm. de Deo, lib. VIII, cap. I, n. 11.

Ma ecco una difficoltà che conviene dileguare: voi, mi si potrebbe dire, avete negato la continuata creazione delle creature: voi riguardate dunque la continuazione della loro esistenza come una *semplice permissione* di Dio, non già come voluta positivamente: questa dottrina diminuisce l'impero di Dio nell'universo, e perciò altera il domma puro della Provvidenza.

Rispondo, che io non ho mai inteso di dire che la continuazione dell'esistenza delle creature sia voluta *permissivamente, e non già positivamente e direttamente da Dio.* La volontà di Dio è diretta in tutte le cose dell'universo: essa non è *permissiva* se non che relativamente al peccato, di cui Dio non può esser l'autore: egli nondimeno lo prevede e lo permette, cioè vuole non impedirlo. La continuazione dell'esistenza delle creature è dunque direttamente, positivamente, immediatamente voluta da Dio; e qualunque equivoco è tolto.

§ 169. Si può obbiettare alla mia dottrina, che essa sembra contraria alla dottrina espressa da S. Agostino, nel capo duodecimo *De genesi ad litteram.* Il passo è il seguente: « La potenza dell'Onnipotente Crea-« tore, e la virtù di lui, che tutto mantiene, è la causa « della sussistenza di ogni creatura: se questa virtù « che regge le cose create cessasse, cesserebbe insieme « la specie delle cose create, e tutta la natura s'ina-« bisserebbe nel nulla. Non è lo stesso pel mondo di « quello che è per un edifizio: questo, sebbene cessa « l'operazione dell'artefice, continua ad essere; ma il « mondo, se Dio ritirasse il suo regime, cadrebbe to-« sto nel nulla. »

Con ciò, soggiunge il P. Petau, S. Agostino dimostra, che Dio colla stessa azione con cui ha creato le cose tutte, continua a dar loro la vita; e che, non

cessa giammai da questa sua azione vivificante e conservatrice, poichè se per un istante cessasse di operare, tutte le creature cadrebbero nel nulla (1).

Io accetto interamente questa dottrina di S. Agostino e del P. Petau; ma dico, che essa, quando ben si determina lo stato della quistione, non combatte nel menomo modo la mia dottrina. In Dio il fare, l'operare non è che volere: questo volere è eterno, e non successivo. Senza questo atto eterno nulla può esser esistente. Questo atto posto, non può cessare, poichè l'eterno non può aver fine. Questo atto è continuo, se con ciò s'intende che esso non ha fine; ma sarebbe un errore il credere che questo atto sia reiterato, di maniera che vi sia in Dio, dopo l'atto primitivo creatore, una serie di atti conservatori.

Secondo la sublime osservazione di monsignor Fénélon, noi siam costretti dalla limitazione della nostra natura, parlando dell'Eterno, di far uso del linguaggio del tempo. Supponendo il decreto eterno di Dio, di creare e di conservare senza distrugger giammai questo universo; noi diciamo ancora, se Dio ritirasse la sua azione conservatrice, l'universo cadrebbe nel nulla; ma con ciò noi poniamo una condizione impossibile, poichè Iddio è immutabile, e non può rivocare il suo decreto di conservar l'universo: questa sottrazione dell'azione conservatrice è dunque una condizione impossibile. Parlando S. Agostino nel modo trascritto di sopra, egli intende di esprimere, che la volontà di Dio, con cui ha prodotto quest'universo, è indispensabile per l'esistenza e per la continuazione dell'esistenza di tutto il creato: il che non ammette alcun dubbio.

(1) Op. cit., loc. cit., cap. 11, n. VI.

Ma determiniamo lo stato della quistione. Domando: *L' incominciamento dell' esistenza di una sostanza finita, e la continuazione dell' esistenza della stessa sostanza, sono un solo effetto o pure sono molti effetti?*

Ecco la quistione posta nel suo vero punto di veduta. Se l' incominciamento e la continuazione dell'esistenza della stessa sostanza sono un solo effetto, l'opinione che io difendo è vera: se poi sono molti effetti, distinti numericamente l' uno dall' altro, la mia opinione è falsa. La causa di tutte le cose è il decreto unico creatore; ma questa causa unica produce varj effetti.

Ciò posto, si può domandare, se l'incominciamento dell' esistenza di una sostanza finita, e la continuazione dell'esistenza di questa stessa sostanza son due effetti, e non già uno. Presenterò or ora alcune riflessioni su questa quistione. Ma prima conviene dire qualche cosa sul paragone fra la produzione del mondo e quella dell' edificio. Si sa, che i paragoni non debbonsi spingere al di là di certi termini: essi servono ad illustrare; non sempre a provare. La dipendenza essenziale delle creature dal Creatore richiede, che nulla può essere, nè avvenire giammai se non sia voluto da Dio positivamente, se non è peccato; o permissivamente se è peccato. L' Artefice è causa temporanea e passeggiera dell' edificio; e l' edificio è un effetto temporaneo di questa causa: Iddio è causa eterna ed immutabile di un mondo, che è mutabile e nel tempo. L' Artefice non è causa unica dell' edifizio; poichè molti altri artefici avrebbero potuto produrlo. Iddio è causa unica dell' universo. L' edifizio può essere ruinato e distrutto, malgrado la volontà dell' artefice che l' ha costrutto: nulla può accadere nel

mondo senza la volontà di Dio. L'Artefice non può conoscere con certezza la futura sorte dell'edifizio: Iddio conosce infallibilmente tutti gli avvenimenti dell'universo; e li vede come futuri nel suo decreto eterno di crear questo universo.

§ 170. Iddio è certamente non solamente il creatore, ma eziandio il conservatore di tutte le sostanze finite. Egli ha voluto sin dall'eternità non solamente l'incominciamento dell'esistenza delle creature, ma eziandio la continuazione della loro esistenza. E questa volontà della continuazione della loro esistenza è indispensabile, acciò le creature possano continuare ad essere. Ma l'incominciamento dell'esistenza e la continuazione dell'esistenza sono due effetti realmente distinti, o pure un solo effetto? È questa una quistione metafisica, che in nulla influisce sul domma della Provvidenza. Io credo che sono un solo effetto; nè comprendo, che la sostanza dell'Anima mia essendo prodotta dal nulla tanto nel primo istante della sua esistenza, che negl'istanti successivi, possa essere la stessa sostanza; e conservare la sua *identità personale*. Ciò che è prodotto nell'istante A non dee esser esistente in un istante precedente; poichè incomincia ad essere nell'istante A; l'Anima prodotta successivamente negl'istanti A, B, C, incomincerebbe ad essere in ciascuno di questi istanti; ma è assurdo, che un essere abbia più incominciamenti della sua esistenza.

Sarebbe un errore il credere, che Dio, volendo l'incominciamento dell'esistenza delle sostanze finite, senza che voglia, nè che non voglia la continuazione della loro esistenza, queste possano continuare ad essere. Ho avvertito le cento e mille volte, che non solamente niente può esistere contro la volontà di Dio; ma che ancora niente può esistere, che non sia o di-

rettamente o permissivamente voluto da Dio; e che ogni cosa, eccettuato il peccato, dee, per essere, esser voluta direttamente e positivamente da Dio. Quindi concluderò con un dotto Teologo napolitano, il quale ha scritto un libro contro la fisica premozione: « Qua « de re, firmiter credimus, Deum rerum omnium om- « niumque mundi hujus eventuum esse supremam « causam, *et nihil ipso non volente evenire*: aeque « penes nos et adversarios hoc nihil habet quaestionis. « At illud inquirendum, quibusdam mediis omnia, vo- « lente Deo, perficiantur, atque utrum ad hoc expli- « candum, suppetias necesse sit quaerere a praedeter- « minatione. Quod si huismodi scripturarum dicta « sine praedeterminatione explicari optime possint, « nescio quid praedeterminantium causae prosit, tot « simul congessisse scripturarum effata (1).

Ed aggiungo con lo stesso dotto Teologo, ciò che ho detto eziandio nel citato luogo di questo volume, pag. 68, che Dio predetermina molte volte specialmente le volontà degli uomini ad alcune azioni civili, e naturali, particolarmente a quelle che riguardano le rivoluzioni degl' imperj, ed i cambiamenti notabili nel corso delle nazioni, e specialmente quelle che riguardano lo stato degli Ebrei. Non può nondimeno conchiudersi, che Dio predetermina a tutte le azioni naturali; in queste predeterminazioni noi siamo che vogliamo, ma egli fa che vogliamo: trascrivo volentieri il luogo intero dell' Autore.

« Ceterum, minime inficias ibo, quandoque Deum, « prout ipsi libuerit, actiones etiam civiles, ac natu- « rales praedeterminare. Immo mihi valde persuasum

(1) Dissertatio a P. Emanuele Maria Pignone del Carretto, in explicanda Gratia creaturae innocenti, C. XXXV, n.° 8

« est, regnorum eversiones, ac revolutiones, aliosque
« celebriores orbis eventus ex speciali Dei praedeter-
« minantis voluntate pendere: atque illa potissimum,
« quae ad Habreorum statum spectabant. Etenim
« *omnia in figura contingebant illis*, quae, testante
« Apostolo, I ad Cor. 10. Ecclesiae Christianae sta-
« tum praesignabant; nihil mirum proinde, si pecu-
« liari dei praedeterminatione fuerint effecta. Hinc
« bene habet Augustinus, de gr. et lib. arb., c. 20:
« *Scriptura, si diligenter inspiciatur, ostendit non*
« *solum bonas hominum voluntates, quas ipse fecit*
« *ex malis, et a se factas bonas in actus bonos, et*
« *in aeternam dirigit vitam, verum etiam illas quae*
« *conservant seculi creaturam, ita esse in Dei po-*
« *testate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, fa-*
« *ciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam prae-*
« *standa, vel ad poenas quibusdam ingerendas.*
« Haudquaquam ergo omnes creaturarum naturales
« actiones, sed aliquas quandoque praedeterminat
« Deus; secus enim quae nova haec esset argumen-
« tandi methodus? Quando vult, et quas vult praede-
« terminat Deus, docente Augustino, civiles actiones:
« ergo semper, ergo omnes praedeterminat? Ex Dei
« praedeterminatione regnorum ortae sunt eversiones,
« Hebraeorum in Egyptum profectio, eorumdem ex
« servitute liberatio: ergo ex Dei oritur praedetermi-
« natione, quod homo sedeat, vel ambulet, vel denno
« lassus quiescat? Verum quin ad peaedeterminatio-
« nem recurramus, recte omnium hujus mundi even-
« tuum prima causa Deus dicitur, propterea quod
« hanc rerum seriem, in qua haec omnia eventura
« praesensit, condere decrevit (1).

(1) Op. cit., cap. XXXV, n.° 8, 9, 10.

Ecco una nozione netta della Provvidenza: essa contiene l'azione della prescienza, e della volontà divina. Iddio vede nella sua onnipotenza tutti i mondi possibili: fra questi vi è il mondo attuale: egli lo presceglie, e ne decreta l'esistenza. Egli è la causa di tutto ciò che accade in questo universo; poichè tutto questo universo, e ciascuna sua parte, è abbracciato da questo eterno ed ineffabile decreto.

§ 171. Si è distinta *la creazione* propriamente detta dalla *Provvidenza*. Sebbene in Dio la Creazione e la Provvidenza non sieno che un'unica azione, la quale consiste nel decreto eterno di crear questo universo: nondimeno, riguardo all'effetto, che è l'universo, vi si possono distinguere due cose: una si è la creazione delle diverse sostanze finite; l'altra è l'ordinamento delle stesse sostanze. Iddio non solamente è il *creatore* delle sostanze tutte finite, ma è eziandio l'ordinatore sapientissimo delle stesse. Non solamente egli è la causa prima di tutta la realtà di ciascuna sostanza, ma eziandio delle relazioni primitive di ciascuna sostanza colle altre. Ora l'ordine primitivo dell'universo risulta dall'insieme delle sostanze finite, e delle loro relazioni; l'azione divina, riguardata come causa delle sostanze finite, è la *creazione*: questa stessa azione, riguardata come causa dell'ordinamento delle sostanze medesime, è la *Provvidenza*.

L'Universo, che si manifesta per mezzo de' nostri sensi al nostro spirito, comprende un Cielo ed una Terra. Il Cielo ci presenta un fondo oscuro, seminato da una gran moltitudine di corpi lucidi, che chiamiamo *corpi celesti*, o *Astri*: l'universo è dunque un insieme di molti gran globi.

Fra questi globi alcuni sono luminosi per sè stessi, altri lo sono per riflessione della luce, che ricevono da' globi luminosi.

La Suprema Intelligenza, 1.° formò gli astri: poco importa il sapere, se tutte le diverse particelle di questi globi sieno state su le prime confuse insieme nel Chaos, e poi ordinate ne' diversi globi, che compongono; o se i globi sieno stati formati insieme colla creazione delle diverse parti che li costituiscono.

Ciò che importa, pel domma vero della Provvidenza che io difendo, è, che la Suprema Intelligenza si riguardi non solo come Creatrice delle diverse sostanze componenti i globi di cui parliamo, ma eziandio come Ordinatrice.

La stessa Suprema Intelligenza, in secondo luogo, ha messo i globi stessi nelle diverse distanze in cui cominciarono le loro periodiche rivoluzioni.

In terzo luogo finalmente la Suprema Intelligenza determinò i loro moti.

Il diametro apparente del Sole ci si mostra nel corso dell'anno di misura incostante: esso è di misura massima dove la sua velocità ci apparisce massima, di misura minima, dove la sua velocità si vede minima, e di mezzana grandezza dove la velocità è mezzana. Ciò dimostra evidentemente che la terra non è sempre alla stessa distanza dal sole; e che, in conseguenza, la distanza fra il sole e la terra è variabile. Niuna dunque delle diverse distanze in cui si osserva il Sole dalla Terra è essenziale al Sole, ed alla Terra: ora se niuna di queste distanze, in cui questi globi si trovano successivamente, è necessaria; niuna di tutte le altre diverse da queste, e che essi non hanno, non è necessaria: qual causa dunque ha potuto porre la Terra in una data distanza dal Sole, se non se una Causa suprema, intelligente?

I globi totali, che compongono l'intero universo, potevano incominciare a descrivere le loro orbite da

qualunque punto delle stesse. Ora, supponendo che questo ordine sia stato invariabile e costante, è evidente, che l'esistenza in questo istante di ciascun globo nel punto dell' Orbita, ove attualmente si trova, dipende dal punto in cui, nel principio delle sue rivoluzioni, si trovava. Considerando dunque tutto l'ordine delle sole cose materiali, prescidendo da qualunque influenza immediata delle cause spirituali, quali che sieno, lo stato attuale di questo ordine è una sequela naturale dello stato primitivo dello stesso. Quindi segue evidentemente, che tanto lo stato attuale dell' Ordine fisico, che gli stati antecedenti dello stesso, e gli stati seguenti sono effetti dell'azione ordinatrice di Dio.

Supponiamo, per cagion di esempio, che il Sole, o, per parlare col linguaggio della vera astronomia, che la Terra abbia incominciato a descrivere la sua orbita dal punto in cui essa dee trovarsi, per principiar la primavera. La ragione per la quale, sei mesi dopo, la stessa si trova nel punto in cui dee trovarsi quando principia l'autunno, si contiene nel sito in cui si è trovata nel principio delle sue rivoluzioni: se in questo principio si fosse trovata nel sito in cui comincia l'estate, dopo sei mesi si sarebbe trovata non già nel principio dell' autunno, come nella prima ipotesi, ma nel principio dell' inverno.

Il sito, che occupa in questo istante un granello di arena, non avuto riguardo che alle sole cause meccaniche, dipende dallo stato primitivo dell' Universo fisico; e perciò è compreso nell' ordine stabilito dalla divina Provvidenza.

Nel § 93 del primo volume di quest' opera io ho osservato contro di Malebranche, che tutti gli avvenimenti dell' ordine fisico sono voluti particolarmente

da Dio; e che non si dee confondere *l'operare secondo certe leggi generali*, coll'*operare con volontà generali*.

§ 172. Il vocabolo di *caso* può esser preso in due sensi: si può intendere per *caso* un avvenimento senza alcuna causa che lo produce. Wolfio lo chiama, in questo senso, *caso puro*. È evidente, che un tal caso puro è impossibile, poichè ogni effetto dee necessariamente aver la sua causa. Si può eziandio intendere per *caso* un concorso di cause produttrici di un dato effetto, senza che abbiano l'intenziône di produrlo; ed un tal effetto si appella *casuale*. Rimontando alla causa prima dell'effetto, quando questa non ha posto le concause con cognizione, e colla intenzione di produrre un dato effetto, questo sarà un effetto *casuale*. Un uomo passa da una strada nell'atto che il vento getta nella strada stessa una tegola, che ferisce la testa di costui: un tale avvenimento si riguarda come *casuale*, e si attribuisce al caso; poichè nè l'uomo, passando dalla strada, vi passò coll'intenzione di esser ferito dalla tegola, nè il vento che gettò la tegola ebbe l'intenzione di gettarla, e di produrre la ferita che produsse.

Da questa nozione del caso segue, che alcuni filosofi han dato una falsa definizione di esso, allora che eglino l'hanno definito, un effetto di cui noi ignoriamo la causa. Noi non conosciamo la causa del peso de' corpi, dell'attrazione, dell'elettricità, e noi non abbiamo pensato nondimeno che questi effetti avvenissero *casualmente*.

Segue inoltre, che il riguardare tutti gli effetti della natura; e perciò i globi totali, de' quali abbiam parlato, come prodotti dalle combinazioni necessarie degli atomi, non esclude il caso dalla natura; poichè

dove non entra l'intelligenza è necessario che si ammetta il caso di cui parliamo.

« Egli è un sofisma puerile (osserva il Canonico
« Bergier) il sostenere, che i fenomeni della natura
« non avvengano a caso, perchè avvengono necessa-
« riamente; che essi non vengono da una causa cieca,
« perchè hanno una causa necessaria. Una causa, sia
« libera, sia necessaria, opera a caso, tosto che essa
« opera senza conoscenza, a meno che essa non sia
« posta in azione da una causa superiore, che sa ciò
« che essa fa (1).

Egli è certo, che una causa priva d'intelligenza non può avere in veduta di produrre l'effetto che dalla stessa deriva: un tal effetto si attribuisce perciò al caso, ed è un effetto *casuale*. Supponiamo, che l'uomo sia stato il prodotto o l'effetto di cause prive d'intelligenza, non si potrà certamente dire, che queste cause han fatto gli occhi per la visione, nè gli orecchi per i suoni, nè la bocca per mangiare e per parlare; poichè queste cause cieche non conoscono sè stesse nè ciò che da esse deriva, e non possono aver l'intenzione di produrre ciò che necessariamente producono. Tutti gli effetti meccanici son dunque, nell'empia ipotesi dell'Ateismo, effetti casuali.

Ammettendo una Suprema intelligenza, la quale conosce ed ha creato tutte le parti dell'Universo, e conosce tutte le loro relazioni, non solamente le primitive, di cui essa è stata la causa immediata, ma eziandio quelle tutte che sono sequele naturali delle prime; e che conosce ancora tutti i pensieri degli esseri intelligenti, che essa ha creati, e di cui vuole la continuazione dell'esistenza. In altri termini, ammet-

---

(1) Bergier, Examen du Materialisme, 1. par. C. V, § 1.

tendo una Suprema Intelligenza, la quale conosca tutto ciò che è esistente in questo universo; e ponendo, che questo universo stesso sia stato da questa Intelligenza prodotto, in modo che nulla accada in esso che non sia voluto da essa, o almeno permesso, si vede bene, che il caso relativamente a Dio è impossibile; ma se ci arrestiamo alle sole cause seconde, in quelle ove non v'interviene l'opera dell'uomo, non potrà negarsi, che molte cose avvengono naturalmente e casualmente; ed eziandio in quelle ove v'interviene l'opera dell'uomo, non potrà negarsi che molte cose avvengono casualmente; ed al di là dell'intenzione dell'uomo stesso. Wolfio ne reca oppositamente il seguente esempio.

« Poniamo, che un viaggiatore sia nella strada « ucciso da un fulmine. Non è da porre in dubbio, « che un tal avvenimento sia stato sottoposto alla di- « vina Provvidenza, nè che sia avvenuto senza la di- « vina volontà. Poniamo, che questo avvenimento « accada ad un uomo, il quale non ha voluto abbando- « nare la sua pravità: è cosa convenevole alla divina « sapienza di decretare contro di costui, acciò sia agli « altri esempio di terrore, il funesto avvenimento. « Perciò colui che riferisce alla divina Provvidenza « la convenienza della pravità di un tal uomo e del- « l'avvenimento, pensa secondo la verità. Ma l'ateo « attribuisce un tal incontro, della pravità di un tal « uomo collo avvenimento della sua morte, al caso; « e gli sembra di averne trovato un grande appoggio « nell'osservarsi, che con simili funesti avvenimenti « si toglie eziandio la vita a coloro che son lontani « dalle vie prave del vizio, non riflettendo che siffatti « casi nell'universo, in forza della direzione, che ad

« essi dà l'infinita divina sapienza, hanno un fine
« moltiplice, e perciò non sempre l'istesso (1).

Nel § 93 del primo volume di quest' opera io ho recato una osservazione analoga di Arnaldo: ivi ho io mostrato che Dio governa il mondo con volontà particolari: vi rinvio il mio lettore.

§ 172. È utile il dir qualche cosa su la divina Provvidenza, riguardo a' peccati delle creature intelligenti. Bossuet tratta questa materia da Teologo, nella sua opera intitolata, *Difesa della tradizione e de' Ss. Padri*. Io ne prenderò tutto quello che può esser oggetto della filosofia. La prima verità è la seguente: *Dio non può esser la cagione del male*. Nel sistema dell'unità di Dio, che il puro teismo difende, questa proposizione è incontrastabile; poichè, rigettandosi in questo sistema la dottrina de'due principj assoluti, uno buono per natura, l'altro malvagio, non può certamente attribuirsi il male al principio buono per natura, il quale è incapace di produrlo. Da ciò segue, *che la cagione del peccato non può essere fuorchè il libero arbitrio*.

Ma da ciò non segue, che i peccati non sieno affatto oggetti della divina Provvidenza. « Conviene osser-
« vare, che non cammina del pari la cosa rispetto a
« Dio come rispetto agli uomini, i quali sono spesso
« costretti a permettere alcuni peccati perchè non
« possono impedirli: ma Iddio non li permette in tal
« modo. Chi può credere, dice S. Agostino, che non
« fosse in poter di Dio l'impedire la caduta degli uo-
« mini, e degli Angioli? Lo potea egli far senza dub-
« bio, e può anche impedir tutti i peccati che fanno
« gli uomini, ed anche senza offendere il loro libero

(1) Wolfio, Theol. nat., par. 2, nota § 464.

« arbitrio; poichè noi abbiam veduto che egli ne è
« il padrone. . . Potrebbe egli dunque impedir tutti i
« peccati, e convertire tutti i peccatori, di maniera
« che non ci fosse più verun peccato: e se nol fa, ciò
« non deriva già, perchè nol possa con una facilità
« onnipotente, ma perchè nol vuole per quelle ra-
« gioni che sono a lui note.

Abbiamo osservato ciò più avanti; ed è incontrastabile, che l'onnipotenza divina richiede che si attribuisca a Dio il sommo potere sul cuore degli uomini.

« Quindi ne segue una quarta verità, la quale non
« è meno incontrastabile, nè meno importante: Che
« c' è inoltre questa differenza tra Dio e l'uomo: che
« l'uomo non è innocente se lascia commettere il
« peccato che può impedire; e che Iddio, il quale po-
« tendo impedirlo, senza che gliene costasse nulla il
« volerlo, il lascia moltiplicare sino all' eccesso che
« noi vediamo, è tuttavolta giusto e santo; *benchè*
« *faccia*, dice S. Agostino, *ciò che sarebbe ingiusto*,
« *se il facesse l'Uomo*. E perchè mai, dice questo
« Padre, se non perchè le regole della giustizia di
« Dio e quelle della giustizia degli uomini sono assai
« differenti? Iddio, continua egli, dee operare da Dio,
« e l' uomo da uomo. Iddio opera da Dio, quando
« opera come una prima cagione, onnipotente ed uni-
« versale, la quale fa servire al bene comune ciò che
« le cagioni particolari vogliono ed operano di bene
« o di male: ma l' uomo, la cui debolezza non può
« far dominare il bene, dee impedire tutto il male
« che può.

« Tal si è dunque la profonda ragione, per la quale
« Iddio non è obbligato ad impedire il male del pec-
« cato; vale a dire, che egli ne può trarre un bene,
« ed anche un bene infinito: per esempio, dal de-

« litto degli Ebrei, il sacrifizio del suo Figliuolo, il
« cui merito e la cui perfezione sono infiniti. Sic-
« come adunque non può egli togliere a sè stesso
« il potere d'impedire il male, nè quello di trarre
« il bene che vuole, egli fa uso dell'uno, e del-
« l'altro secondo quelle regole, che non debbono
« essere a noi note; e ci basta il sapere, come dice di
« nuovo S. Agostino, che *quanto più alta si è la*
« *sua giustizia, tanto più impenetrabili sono le re-*
« *gole ond' ella si serve.*

Questa quarta verità è anche filosofica. Iddio permette l'errore; e l'errore è uno de' mezzi analitici di scovrir la verità. Egli permette i delitti degli uomini da' quali seguono de' gran mali; e ciò serve spesso di esempio agli altri, per camminare nelle vie della virtù. Egli permette la persecuzione de' giusti, per aumentare colla pazienza e colla costanza la virtù di questi: così dalle persecuzioni de' Cristiani fece nascere la pazienza e la virtù eroica de' martiri.

Ecco una osservazione di Leibnizio, che fa al proposito:

« Dire con S. Paolo: *O altitudo divitiarum, et*
« *sapientiae*, non è mica rinunciare alla ragione; egli
« è un impiegare piuttosto le ragioni, che noi cono-
« sciamo; perchè esse ci manifestano quell'immensità
« di Dio, di cui l'Apostolo parla; ma ciò è un con-
« fessare la nostra ignoranza su i fatti; ciò è ricono-
« scere intanto, prima di vedere, che Dio fa tutto il
« meglio che è possibile, secondo la sapienza infinita,
« che regola le sue azioni. È vero, che noi ne ab-
« biamo già delle prove e de' saggi avanti i nostri oc-
« chi, allora che vediamo qualche cosa intera, qual-
« che tutto in sè compiuto ed isolato, per dir così,
« fra le opere di Dio: un tal tutto formato, per dir

« così, dalla mano di Dio, è una pianta, un animale,
« un uomo. Noi non sapremo ammirare abbastanza la
« bellezza e l'artificio della sua struttura. Ma quando
« noi vediamo alcuni ossi rotti, qualche pezzo di
« carne degli animali, qualche particella di una pianta,
« non ci apparisce che disordine, meno che un eccel-
« lente notomista non riguardi tali cose; e questi
« eziandio nulla riconoscerebbe se non avesse veduto
« de' pezzi simili legati al loro tutto. Lo stesso è del
« governo di Dio: ciò che noi ne possiamo vedere sin
« qui, non è grande abbastanza per riconoscervi la
« bellezza e l'ordine del tutto. Così la natura stessa
« delle cose porta, che questi ordini della Città di-
« vina, che noi non vediamo ancora in questa terra,
« sia un oggetto di nostra fede, di nostra speranza, di
« nostra confidenza in Dio. Se vi son eglino di coloro
« che giudicano altrimenti, tanto peggio per essi: sono
« eglino de' malcontenti nello stato del più grande e
« del migliore di tutti i monarchi, ed eglino han torto
« di non profittare delle prove che loro ha date della
« sua sapienza e della sua bontà infinita, per farsi co-
« noscere non solamente ammirabile, ma eziandio
« amabile al di là di tutte le cose (1).

È incontrastabile, che la natura divina è incom-prensibile; e che i consigli divini sono imperscrutabili; e che, in conseguenza, non ci è possibile di conoscere il fine della creazione e dell'esistenza dell'intero universo. Inoltre, ignorando noi, nella sua integrità, il sistema dell'universo, non possiamo conoscere la relazione di ciascuna particella, e di ciascun avvenimento col fine della creazione.

È ugualmente incontrastabile, che la perfezione

(1) Leibnitz, Teodicea, § 134.

della natura divina non richiede che Dio manifesti alle creature tutta la sua bontà, vale a dire, che egli dia loro tutti i beni de' quali son suscettivi. Se ciò fosse, Dio non potrebbe creare alcuna creatura; poichè qualunque creatura essendo limitata, è sempre suscettiva di una perfezione maggiore di quella che ha.

Da ciò segue, che l'essere intelligente non ha alcun diritto di lagnarsi di non avere ricevuto da Dio de' doni naturali, o soprannaturali, maggiori di quelli che ha ricevuto. Se tutti gli uomini avessero ricevuto la stessa forza di spirito di Platone, di Aristotile, di Galileo, di Newton, chi nella società farebbe il calzolajo o il sartore?

Da ciò segue ugualmente, che Dio permettendo l'abuso della libertà nell'essere intelligente, questa permissione non è contraria alla divina bontà. Impedire l'abuso della libertà è un benefizio, e la divina bontà non obbliga Dio a concedere all'essere intelligente tutti i benefizj possibili: se l'essere intelligente, potendo non commettere il peccato, lo commette, imputi ciò alla sua malizia; e non vomiti bestemmie contro la Provvidenza.

Se Dio fosse obbligato d'impedire l'abuso della libertà, seguirebbe, che la previsione di questo abuso dovrebbe esser seguita da un benefizio; e che perciò sarebbe nell'ordine, che una volontà perversa fosse ricompensata con un benefizio: il che è contrario alla legge della nostra ragion pratica, *che la virtù merita premio, ed il vizio merita pena.*

Debbo avvertire che la dottrina, la quale pone, *che Dio permettendo il male, ne tira del bene, ed eziandio un bene maggiore,* non è la stessa dell'*ottimismo* di Leibnizio. Secondo questo celebre filosofo, Dio permette il male, perchè esso entra necessariamente,

come parte integrante di questo Universo, il quale Universo è l'ottimo fra tutti i mondi possibili. Noi non possiamo conoscere come il male entra nella costituzione del mondo ottimo; ma supponiamo che vi entra, perchè l'idea di Dio ci obbliga a pensare che Dio ha scelto l'ottimo fra tutti i mondi possibili.

Io dico, 1.°, Che la permissione del male non è contraria alla divina bontà; 2.° Che Dio, permettendo il male, tira dal male del bene; 3.° Che noi ignoriamo la ragione della condotta divina, nella permissione del male; e come l'avvenimento del male tenda pure al fine della creazione.

Trascrivo su questa quistione alcune riflessioni del nostro Genovesi:

« Su l'onnipotenza divina si son mosse due gravis-
« sime, e, secondo che io stimo, intricatissime qui-
« stioni: 1.° Può Dio fare più che non ha fatto, e fa?
« Il Può fare altrimenti, e meglio? . . Abelardo dicea
« di no a tutte e due. Ma egli ha manifesto torto nella
« prima.

« È una massima di ragione manifestissima, che,
« dato un ente, sono idealmente possibili infiniti simili;
« perchè se non sono, perchè sarebb'egli il primo?
« Così, dato un uomo, sono idealmente possibili infiniti
« uomini; e, dato una terra come questa, infinite terre:
« dunque, dato un sistema planetario, come il nostro,
« sono idealmente possibili infiniti sistemi simili; e,
« dato un mondo, ed anche infinito, ne sono ideal-
« mente possibili infiniti altri. Ma la potenza di Dio
« si estende a tutto il possibile, perchè si estende a
« tutto l'intelligibile non incompossibile: dunque Id-
« dio può far altro, che non ha fatto, nè fa.

« Su l'altro punto può stare, che Abelardo ragio-
« nasse, come poi Leibnizio, il che non sarebbe così

« assurdo, come si è creduto per molti. Leibnizio ra-
« giona a questo modo: Conoscere il meglio, ed appi-
« gliarsi al peggio, non è certamente, nè può in conto
« alcuno essere del carattere della divinità, la cui sa-
« pienza e bontà sono egualmente infinite: dunque
« non si può convenire, che vi sia un mondo ideale
« miglior di questo. Se vi fosse, Dio, creando il pre-
« sente, non si sarebbe appigliato al meglio; il che
« niun uomo discreto, riverente della divinità, vorrà
« pensare. Si dice, che questo mondo, anche men
« buono, è il meglio che corrisponda al fine di Dio.
« Questa risposta è una contraddizione. Perchè se
« meglio risponde al fine dell'Altissimo, per appunto
« è il migliore, significando questo l'espressione, *quel
« che meglio corrisponde alla ragion divina*; per-
« chè l'ottimo rispetto a Dio è quel che è perfetta-
« mente conforme alla sua natura, infinitamente entità,
« e bontà; e quel che corrisponde al suo fine il me-
« glio alla sua sapienza, cioè alla sua natura; perchè
« sarebbe in Dio altro il fine delle sue operazioni, al-
« tro le regole della sua ragione e sapienza?

« S. Tommaso, il quale pensava come Leibnizio,
« per pura urbanità, cred'io, e per quieto vivere,
« venne ad una transazione, che nel fondo non potea
« nuocere alla buona causa, sebbene paresse di con-
« tentare gli avversarj. Questo mondo, dice egli,
« quanto all'ordine ed al fine, e con ciò all'arte con
« cui è fabbricato, è ottimo, non si potendo concepire
« nè più gran fine, nè più grande arte di quel fine, e
« di quell'arte, per cui è fatto: ed il dire, che potesse
« esser meglio ordinato, sarebbe tanto quanto il dire,
« di essere disordinato, consistendo l'ordine nella pro-
« porzione, a' termini della quale come si aggiunge
« o toglie una frazione, anche infinitesimale, tutta
« viene a perire. Ma concede bensì potersi concepire

« maggior perfezione *entitativa* ne' pezzi che il com-
« pongono. Il che nondimeno non fa che questo
« mondo non sia perfettissimo.

« La perfezione di proporzione tra questi numeri
« 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, ecc., è la medesima
« che tra questi altri 10, 20, 40, 80, 160, 320, ecc.,
« quantunque i numeri della seconda sieno entitativa-
« mente più grandi. Ora appunto di questa perfezione
« di ordine parmi che disputasse Abelardo.

« Leibnizo dice, che di tutti i mondi il migliore è
« quello dove vi ha il minimo de' mali, che vale a
« dire, dove la legge di collisione è ordinata al mas-
« simo possibile de' beni, di cui son capaci le nature
« finite. Leibnizio risponde da savio. Se non si può
« conservare una repubblica senza guerra, la guerra
« divien legge politica e necessaria; e la sapienza e
« bontà di questa legge sarà, che la guerra sia fatta
« ed ordinata al massimo possibile del bene fisico di
« una siffatta repubblica. Ora il dire, che Dio non
« ordini i mali al massimo possibile de' beni di questo
« mondo non è sicuramente teologico; ed attacca di
« fronte la Provvidenza di Dio, colludendo cogli Epi-
« curei (1).

Ho recato questi pezzi di Genovesi per porre il lettore nella conoscenza delle quistioni che si agitano in questa spinosissima materia. Io lo rimando inoltre al § 87 del primo volume di quest' opera; e ritorno all' esposizione della dottrina di monsignor Bossuet su la Permissione divina del male.

§ 174. Abbiamo stabilito le seguenti verità: 1.° Dio non è la cagione del peccato; 2.° La cagione del peccato è il libero arbitrio; 3.° Il peccato nondimeno

(1) Genov., Scienze metaf. Teologia, cap. II, § 16, 17, 18.

non potrebbe avvenire, se Dio nol permettesse, cioè se non fosse in lui la volontà di non impedirlo; 4.° Iddio permettendo il peccato tira dal peccato del bene, ed anche un bene maggiore.

Una quinta verità, secondo la dottrina che esponiamo è: Una delle ragioni di permettere il peccato si è, che senza una tal permissione non avrebbe tanto risalto la giustizia di Dio quanto egli vuole: e questa si è la ragione per la quale egli indura certi peccatori.

« Amano bensì gli uomini d'intendere le permis-
« sioni del peccato che tornano in loro vantaggio, per
« esempio del peccato degli Ebrei, per dar loro un
« salvatore; del peccato di S. Pietro per farlo più
« umile; di tutti i peccati, di qualunque genere sieno,
« per far più risplender la Grazia. Ma quando poi
« vien loro detto, che Dio permette i loro peccati per
« dar risalto alla sua giustizia; poichè questa permis-
« sione tende a farli patire; ci si oppone il loro amor
« proprio. Ma tuttavolta convien del pari confessare
« questa quinta verità: Che Iddio permette il peccato,
« perchè senza questa permissione non ci sarebbe giu-
« stizia vendicatrice, nè si conoscerebbe la severità di
« Dio, la quale è tanto adorabile, e così santa come
« lo è la sua misericordia. Per far dunque risplendere
« questa giustizia, indura egli il peccatore, ed ha detto
« a colui, ch'è un sì grande esempio di questo indu-
« ramento: *Io ti ho suscitato, per far risplendere in
« te la mia onnipotenza* (Exod. IX. 16.) (quella
« che metto in opera per la punizione de' delitti), *e
« perchè il mio nome sia celebrato per tutta la
« terra.* Moisè fu il primo che ha riferite queste pa-
« role che Iddio rivolgeva a Faraone; e si sa con
« qual forza le abbia replicate l'Apostolo (Rom. IX.
« 17.) Una sesta verità si è, Che *indurare* dal canto
« di Dio è soltanto un sottrarre la sua Grazia.

« Egli è vero, che S. Agostino fu obbligato più de-
« gli altri Padri a combattere per questa giustizia, che
« indura e che punisce i peccatori: ma ella è una
« calunnia del signor Simon, l'imputargli perciò che
« egli faccia Dio come cagione di questo induramento,
« e dell' abbandonamento de' peccatori, poichè, per
« l'opposto, egli insegna, *che la cattiva volontà del-*
« *l'uomo non può avere altro autore che l'uomo,*
« *in cui ella si trova;* e per ispiegare l'induramento
« egli avanza nella lettera a Sisto una sesta verità, la
« qual serve di principio e di scioglimento a tutta la
« scuola in questa materia: *Iddio indura, egli dice,*
« *non già dando la malizia, ma non dando bensì la*
« *misericordia*: *obdurat non impertiendo malitiam,*
« *sed non impertiendo misericordiam.*

Vi sono, continua Bossuet, due specie di permissione del peccato: l'una è *non penale*, l'altra è *penale*. In questa seconda Dio permette il peccato per punire il peccatore de' suoi peccati precedenti; ma nella serie de' peccati ve ne dee essere un primo, e questo non ha potuto esser permesso, in pena de' peccati precedenti.

« Vi è la semplice permissione ove il peccato
« non è riputato come una pena ordinata da Dio in
« un certo senso, ma come il semplice effetto del-
« l'elezione dell' uomo; e vi è la permissione ca-
« gionata da un peccato precedente, che è la penale,
« la qual di conseguenza non è più una semplice per-
« missione, ma una permissione con un espresso di-
« segno di punir quell' uomo, il quale, essendosi ab-
« bandonato da sè medesimo con una più particolare
« determinazione ad un certo cattivo desiderio, me-
« rita perciò di essere abbandonato a tutti gli altri.

« Di ciò appunto noi abbiamo un funesto esempio
« nella caduta de' giusti. Il primo peccato in cui ca-

« dono non è un effetto, o, per parlar più corretta-
« mente, non è una conseguenza della giustizia di Dio,
« che punisce il peccato; poichè si suppone che que-
« sto sia il primo: ma quando dopo questo primo
« peccato, l'uomo, che Dio potea giustamente condan-
« nare al fuoco eterno, per una spezie di vendetta più
« deplorabile è frattanto abbandonato a peccati assai
« più enormi; e quando di errore in errore, e di
« colpa in colpa, cade finalmente nel profondo e nell'a-
« bisso del male, in cui è abbandonato a sè stesso,
« l'ardore de' suoi cattivi desiderj, alla tirannia del-
« l'abito in somma ove è *venduto al peccato*, secondo
« la espression di S. Paolo, ed è assolutamente *suo*
« *schiavo*, secondo quella dello stesso G. C.: allora,
« dice S. Agostino, *egli è soggiogato, egli è preso.*
« La permissione del peccato, che in tale stato si ap-
« pella induramento di cuore e cicità di mente, non
« è più allora una semplice permissione, ma una per-
« missione cagionata dalla volontà di punire: avviene
« a colui, che ha meritato di esser punito in tal modo,
« cadendo di abisso in abisso, d'immergersi in peccati,
« i quali, come dice lo stesso Padre, sono insieme e
« *giusti supplizj de' peccati passati, e meriti de'*
« *supplizj futuri.*

Una nona verità è: Che Iddio opera per la sua potenza nella permissione del peccato. I peccatori non possono sottrarsi alla pena che loro è dovuta pe' peccati commessi, nè dispensarsi dal servire contro lor voglia a far risplendere la gloria e la giustizia di Dio; e molto meno possono impedire quel bene che Dio tira dal peccato che permette; inoltre eglino non fanno tutto il male che la loro malvagità potrebbe fare; ma in tutto ciò che fanno per la loro depravata volontà Dio fa loro la legge, e la sua potenza li tiene

talmente in briglia, che non possono nè avanzare, nè ritornare indietro, se non quanto Iddio vuole o rilasciare o chiuder la mano.

I Teologi fanno la seguente quistione, cioè: *se Dio può inclinare una volontà già cattiva ad un male piuttosto che ad un altro;* e molti rispondono affermativamente a questa quistione.

Egli è certo, che la disposizione e la presentazione ne' diversi oggetti, dai quali nascono tutti i motivi che spingono la volontà ad operare, è stata determinata dall' atto eterno Creatore.

« Soggiunge il Suarez, che non c'è verun inconveniente nel riconoscere, che una volontà, già cattiva pel suo proprio disordine, ed in una inclinazione o piuttosto in un'attuale determinazione al male, non divenendo più cattiva, quando ella portasi ad un oggetto anzichè ad un altro, possa altresì esserci applicata da una secreta operazione di Dio, il qual non avendo per tal mezzo veruna parte nè nella sostanza, nè nel grado del male, è libero a diversificare quei movimenti, secondo i disegni della sua giustizia e della sua eterna sapienza. Donde San Tommaso prese occasione di dire, che Iddio *spigne al male* in qualche maniera le volontà già cattive (perchè dobbiamo sempre così supporle) volgendole da un lato anzichè da un altro: il che noudimeno dee intendersi non di una positiva impulsione che cagioni un movimento sregolato, ma nel senso, che s'inclina l'aoqua a precipitare la sua caduta levando l'argine, e che si determina il suo corso da un lato anzichè da un altro, per l'apertura che se le lascia libera tenendo chiuso il restante. Dicesi anche comunemente, che si fa cadere una pietra tagliando la corda che teneala sospesa: ed è non so-

« lamente un linguaggio popolare, ma anche un lin-
« guaggio filosofico il dire, che si opera in qualche
« modo un movimento, quando se ne leva l'ostacolo.
« Iddio dunque, senza spingere gli uomini, nè al male
« in generale, nè al male in particolare, volge la vo-
« lontà, già cattiva e determinata al male, piuttosto
« ad un male, che ad un altro, non dandole la sua
« cattiva inclinazione, nè determinandola positiva-
« mente a verun male, ma rilasciandole, o tenendole
« la briglia: il che, a ben intenderla, non è uno spi-
« gnerla al male, ma, per l'opposto, ritenendola da un
« certo lato, lasciarla cadere da un altro, in forza del
« suo proprio peso (1).

(1) Difesa della tradiz., par. II, Lib. XI.

FINE DEL VOLUME SECONDO.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME SECONDO

SEGUITO DELLA PARTE PRIMA

CAPITOLO VIII.

Della Libertà umana, e primariamente dell'Attività nel volere.

CAPITOLO IX.

Continuazione della stessa materia della Libertà. La libertà dalla necessità della natura.

CAPITOLO X.

Il principio della causalità: Non vi ha effetto senza una causa, *non è contrario all'esistenza della libertà.*

CAPITOLO XI.

Il domma della Provvidenza non è contrario alla Libertà.